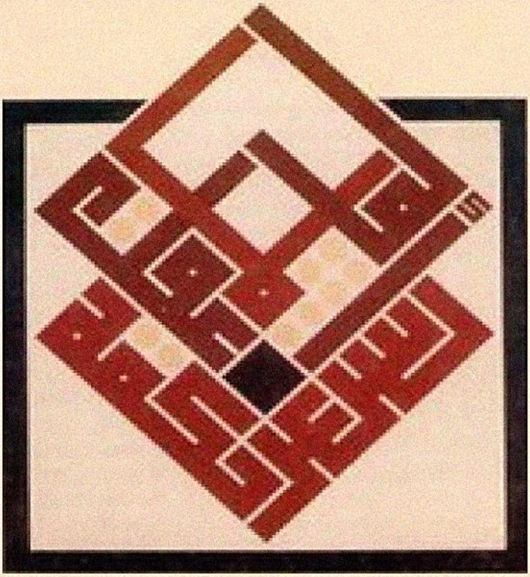
طه عبد الرحمن

سؤال الأخلاق

مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية



المركز الثقافي العربي

سؤال الأخلاق

مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية

الكتاب

سؤال الأخلاق

المؤلف

د. طه عبد الرحمن

الطبعة

الأولى، 2000

عدد الصفحات

240

القياس:

24 × 17

الناشر:

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص. ب: 4006 (درب سيدنا)

الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 303339 ـ 307651

فاكس: 305726 ـ 2 212+

E.mail: markaz @ inter.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص. ب: 5158 ـ 113 ـ الحمراء

رمز بريدي: 2020 1103 حمرا

شارع جان دارك، بناية المقدسي

هاتف: 750507 و 352826

فاكس: 343701 ـ 1 961 +

طه عبد الرحمن

سؤال الأخلاق

مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية

المركز الثقافي العربي

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

ورد في الحديث الصحيح المروي عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

«إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»(*)

(*) أخرجه البخاري في كتاب **الأدب** والسيوطي في **الجامع الصغير** بلفظ: "إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق".

محتوى الكتاب

مقدمة الكتاب

أيهما أخص بالإنسان: العقلانية أو الأخلاقية؟

ما أشد غفلة الإنسان الحديث حتى كأنه، على ظاهر تقدمه العلمي والتقني الهائل، إنسان جهول! ألا ترى كيف أنه يقدِّم قليلَ النفع على كثيره، إن لم يُقدِّم صريح الضرر على صحيح النفع كما يفعل الجهَلة من الخَلْق؟ وهل في الضرر أسوأ من أن يدعو إلى حقوق وحظوظ تُخرجه من رتبة الإنسانية وتنزل به إلى درَك البهيمية، محتجا في ذلك بأنه يتَّبع طريق العقلانية الواضح الذي هو وحده عنوان الإنسانية؟ لكن لو كان ما يدعيه هذا الإنسان صحيحا، فيا تُرى كيف بالطريق العقلاني الذي يتَّبِعه يُفضي به إلى نقيض مقصوده؟ ألم يكن يريد أن يزداد به استقامة، فإذا هو يزداد اعوجاجا؟ بلى.

وهل، بعد هذا، نستغرب أن هذا الإنسان، كلما استحدث شيئا، سابغاً عليه أوصاف الكمال، ما لبث أن تأذى منه بوجه من الوجوه، فيمضي إلى إصلاحه بنفس الطريق العقلاني الذي استحدثه به، غير معتبر بانقلاب المنفعة التي كان يرجوها منه إلى مضرة لم تكن في حسبانه؛ ثم إنه لا يكاد يفرُغ من هذا الإصلاح، حتى تبرز في هذا الشيء أسباب أخرى من الأذى يحتاج إلى العمل على صرفها، وهكذا دواليك.

وهل نستغرب أيضا أن يعمد بعضهم ـ مكابرةً منهم ـ إلى قلب الحقيقة، جاعلين من الضعف قوة ومن النقص كمالا، فيَنسبون إلى العقل ما كان ينبغي أن يُنسَب إلى نقيضه ـ أي الجهل ـ، فيرون أن **ميزة العقل الإنساني أنه لا يملك اليقين بنفع لا ضرر فيه، ولا بصواب لا خطأ معه**؛ والحال أن هذا لا يصدق إلا على القوة العقلية من قوى الإنسان التي هي من جنس قوة الإدراك التي تتمتع بها البهيمة؛ فمعلوم أن البهيمة لا تهتدي إلى أغراضها إلا بعد محاولات متتالية تخطئ فيها أكثر مما تصيب، وحتى إذا أصابت، فلا تضمن لنفسها أنها لا تعود إلى الخطإ مرة ثانية،

وكذلك الإنسان في ممارسته لعقله على مقتضى التصور المذكور؛ بل ما المانع من أن نسمي القوة الإدراكية الخاصة بالبهائم هي الأخرى عقلا! فإنها ليست تختلف عن قوة الإدراك عند الإنسان إلا في الدرجة؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن لا تكون العقلانية ـ كما هي في تصور هذا البعض ـ هي الصفة التي يتفرد بها الإنسان وتُميِّزه عن البهيمة؛ فكلا الإنسان والحيوان لا يقين له فيما أصاب فيه، بل تكون، على العكس من ذلك، هي الصفة التي تجمع بينهما؛ وبهذا، يقع هؤلاء هم أنفسهم في الخطإ من حيث أرادوا الصواب، آتِين مرة أخرى على غفلة منهم بنقيض مقصودهم، فقد أرادوا أن يرفعوا رتبة الإنسان، فإذا بهم يُنزلونه رتبةً دونها.

وإذا بطَل أن تكون العقلانية هي الحد الفاصل بين الإنسانية والبهيمية، وجب أن يوجد هذا الحد الفاصل في شيء لا ينقلب بالضرر على الإنسان من حيث أراد الصلاح في الحال والفلاح في المآل، ولا يقع الشك في نفعه متى تقرر الأخذ به ولا في حُصول الضَّرر متى تقرر تركه؛ وليس هذا الشيء إلا **مبدأ طلب الصلاح** نفسه، وهو الذي نسميه باسم "الأخلاقية"؛ **فالأخلاقية** هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهيمة؛ فلا مراء في أن البهيمة لا تسعى إلى الصلاح في سلوكها كما تسعى إلى رزقها مستعملةً في ذلك عقلها؛ فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تُنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي.

وقد التبس الأمر على دعاة العقلانية من المحدَثين، فظنوا أن العقلانية واحدة، لا ثانية لها، وأن الإنسان يختص بها بوجه لا يشاركه فيه غيره؛ وليس الأمر كذلك، إذ العقلانية على قسمين كبيرين، فهناك **العقلانية المجرَّدة من "الأخلاقية"**، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك **العقلانية المسدَّدة بالأخلاقية**، وهي التي يختص بها من دون سواه؛ وخطأ المحدَثين أنهم حمَلوا العقلانية على المعنى الأول وخصوا بها الإنسان؛ ولا يصح أن يُستدرَك علينا، فيقال بأن العقلانية التي يختص بها الإنسان على نوعين: "العقلانية النظرية" التي لا أخلاق فيها و"العقلانية العملية" التي تنبني على الأخلاق؛ ذلك لأن الأُولى ـ أي العقلانية النظرية ـ إن أمكن وجودها، فلا يمكن أن يتفرد بها الإنسان كما تبين؛ أما الثانية ـ أي العقلانية العملية ـ، فإنه، إن جاز أن يتفرد بها الإنسان، فلا يجوز أن تكون الأُولى أصلا لها ولا حتى أن تكون في رتبتها كما يُظَن؛ والصواب أن **الأخلاقية هي ما به يكون الإنسان إنسانا**، وليست العقلانية كما انغرس في النفوس منذ قرون بعيدة؛ لذا،

ينبغي أن تتجلى الأخلاقية في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان، مهما كان متغلغلا في التجريد، بل تكون هذه الأفعال متساوية في نسبتها إلى هذه الأخلاقية، حتى إنه لا فرق في ذلك بين فعل تأملي مجرد وفعل سلوكي مجسد.

وإذا كان الالتباس أو الاختلاف لا يدخل على مفهوم "العقلانية" وحده، بل يكاد أن يتطرق إلى أغلب معاني الفلسفة وحقائقها، فلعله ليس في أبواب الفلسفة المعاصرة باب حملَتْ مفاهيمه وأحكامه من مظاهر الاشتباه والاختلاط ما حمله "باب الأخلاقيات"؛ فالغالب أن ما يكون قيمة خُلُقية في رأي بعض الفلاسفة قد يكون في رأي غيرهم قيمة غير خلقية كالطمع في الثواب والخوف من العقاب؛ وأيضا ما يَعُدُّه أحدهم صفة حسنة بإطلاق أو بتقييد، يجوز أن يَعُدَّه سواه صفة قبيحة بإطلاق أو بتقييد كما إذا قبَّح أحدهم العنف على وجه الإطلاق واستحسنه الآخر على اعتبار أنه مظهر لتعبير الذات؛ وكذلك ما يجمع بينه بعضهم قد يفرق بينه البعض الآخر كما إذا جمع أحدهم بين جانب الزنا والقمار وبين جانب الكذب والارتشاء وأبى سواه إلا أن يفرق بين الجانبين؛ ثم إن ما يجعله هذا سلوكا خلقيا قاصرا على الفرد ـ أي متعلقا بإرادته وحدها وشؤونه الخاصة التي يحق له أن يقبِّح منها ما شاء وأن يُحسِّن منها ما شاء ـ لا يَبْعُد أن يجعله ذاك سلوكا خلقيا متعديا إلى المجتمع، أي يكون مرجع الحكم فيه إلى سلطة جماعية خارجية كالحد من النسل والإجهاض والسفاح وكذا أنواع الشذوذ الجنسي.

وحتى إذا اتفق الفلاسفة على أن الخُلُق موجود في فعل من الأفعال أو في شخص من الأشخاص، فإنهم لا يتفقون على تعريف واحد يميِّزه عن غيره؛ فأحدهم يرى أن الخُلُق واقع موضوعي قائم في الفعل أو في الشخص ومستقل عن موقفِ ـ أو مُعتقَد ـ الذات التي تحكم بوجوده(1)، في حين أن الثاني يقرر أنه ليس للخُلُق من الواقع الموضوعي شيء، وإنما هو مجرد حكم بصدد هذا الفعل أو هذا الشخص يعبِّر عن موقِفِ ـ أو معتقَد ـ هذه الذات الحاكمة(2)، هذا إن لم يذهب إلى أبعد من ذلك، فيرى فيه مجرد تعبير عن رغبة ذاتية أو عاطفة شخصية(3)؛ والثالث يقول بأن الخُلق صفة موضوعية قائمة في الفعل أو الشخص تدركها الذات إدراكا

(1) يُعرَف هذا الاتجاه باسم "الواقعية الأخلاقية": "Moral Realism"

(2) يُعرَف هذا الاتجاه باسم "اللاأدرية": "Non-cognitivism"

(3) يُعرَف هذا الاتجاه باسم "الوجدانية": "Emotivism"

مباشرا بفضل شعورها الأخلاقي أو قل بإيجاز تَحدسها أو تستبصرها[4]، بينما الرابع يذهب إلى أن الخلُق ليس واقعة أو صفة موضوعية مخصوصة يحدسها المدرِك وتوجد بجانب الوقائع والصفات غير الخُلُقية التي يلاحظها، وإنما هو حكم معرفي ـ أو قل خبَر ـ يحتمل أن يكون صادقا أو كاذبا وأن يُبرهَن عليه كما يُبرهَن على الحكم غير الخلقي، لأنه يجوز أن نحلل ونفسرَ الصفة الخلقية بواسطة صفة غير خُلُقية كما إذا رفعنا وجود الخير في الأشياء إلى أصله في الإرادة الإلهية[5]؛ والخامس يؤكد أن الخُلق تضبطه معايير كلية ومطلقة يجري صدقها على الناس جميعا من غير استثناء ولا تخصيص[6]، في حين أن السادس يعتقد أن للخُلق تعلقا ظاهرا بالعوامل الثقافية والتاريخية، بحيث ما يكون خلقيا بالنسبة لمجتمع معين قد لا يكون كذلك بالنسبة لمجتمع آخر يختلف عنه ثقافة وتاريخا[7].

ولا يقف الأمر عند هذا الحد من التباين في المواقف الأخلاقية، بل قد نجد في كل واحد من هذه المواقف المتفاوتة درجات مختلفة أو نجد تحته أنواعا متعددة، هذه الدرجات والأنواع التي تجعل النظر الفلسفي الحديث في الأخلاق يبدو وكأنه فوضى فكرية لا مطمع في الحد من توسعها، مع أن كل ذي موقف أخلاقي يدعي لنفسه الوصول إلى ما وصل إليه باتباع ضوابط العقلانية وحدها، بيد أنه لا يقدح في العقلانية شيء قدح هذا الادعاء فيها؛ ذلك أنه لو سلَّمنا بصحة هذه الادعاءات الكثيرة، على وجودها في الزمان الواحد وفي المكان الواحد، لزم أن تكون العقلانية خاصية لا اتساق فيها، أي متناقضة، والتناقض، على رأي أصحاب هذه الادعاءات، هو عين اللاعقلانية، فتكون العقلانية المزعومة عبارة عن لا عقلانية، وهذا ما لا يمكن أن يتسع له صدر أي واحد منهم، فإذن يلزمهم، لكي يخرجوا من هذا المأزق، القول بأن العقلانية على أنواع كثيرة، منها الأنواع التي أخذوا بها في إنشاء مذاهبهم الأخلاقية، ومنها تلك التي لم يأخذوا بها وقد لا يخطر بعضها على بالهم، وفي هذه المسألة غور عظيم ليس هذا الموضع محلا لبسط الكلام فيه[8].

---

(4) يُعرَف هذا الاتجاه باسم 'الحدسية' : "Intuitionnism"

(5) يُعرَف هذا الاتجاه باسم 'الطبيعانية' : " Naturalism"

(6) يُعرَف هذا الاتجاه باسم 'الإطلاقية' : "Absolutism"

(7) يُعرَف هذا الاتجاه باسم 'النسبية' : "Relativism"

(8) انظر كتابنا : **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص. 21-30.

وقد بلغ اختلاف الفلاسفة ـ أو قل اختلاط أحكامهم ـ الغاية عندما تعدَّى موضوعَ الأخلاق الذي ينظرون فيه إلى الاسم الذي يطلقونه عليه، فعمَّت فيه فوضى غير مسبوقة؛ فمعلوم أن اليونان استعملوا للدلالة على هذا الموضوع لفظ: "Ethikos" (أي خُلقي)، وهو الذي نقله اللاتين إلى لغتهم بلفظ "Moralis"؛ وقد استعمل المتقدمون من فلاسفة الغرب اللفظين بمعنى واحد باعتبارهما مترادفين وإن كنا نجد بينهم مَن يُؤثر استعمال هذا اللفظ أو ذاك؛ أما المعاصرون منهم، فأبوا إلا أن يفرقوا بينهما؛ وليس بِدْعا أن يُحدث المرء تفرقة اصطلاحية فيما كان مجموعا تحت مصطلح واحد متى دعت الحاجة إلى أن يعبّر بوضوح عن ضربين مختلفين من الانشغالات أو الاعتبارات أو الاستشكالات؛ لكن لا يبدو أن الأخلاقيين المعاصرين استوفوا شرط الوضوح الاصطلاحي في لجوئهم إلى التفريق بين ("Morals" أو ("Morale") وبين "Ethics" (أو "Ethique")، ليس ذاك لأن الوجه الذي فرّق به الواحد منهم بين المصطلحين المذكورين يختلف عن الوجه الذي فرّق به الآخر بينهما فقط، بل أيضا لأنه يجوز أن يتردد هذا الواحد بين وجهين فأكثر من وجوه التفرقة أو ينساق إلى استعمال أحد اللفظين في معنى الآخر أو يورده في المواضع التي ينبغي أن يورد فيها هذا اللفظ الثاني.

فهذا يجعل "Morale" عبارة عن جملة الأوامر والنواهي المقررة عند مجتمع مخصوص في فترة مخصوصة، في حين تكون "Ethique" عنده عبارة عن العلم الذي ينظر في أحكام القيمة التي تتعلق بالأفعال، إن تحسينا أو تقبيحا(9)؛ والحال أن الأوامر والنواهي التي تدور عليها الأولى هي بالذات الأصل في أحكام التحسين والتقبيح التي تدور عليها الثانية، بحيث لا تختلف "Morale" عن "Ethique" إلا كما يختلف الشيء عن العلم بهذا الشيء، ، بمعنى أن "Morale" إنما هي الموضوع ذاته الذي تختص "Ethique" بالنظر فيه؛ وحينئذ، لا غرو أن ينتهي واضع هذه التفرقة إلى الإقرار بوجود تداخل بين مسائل المفهومين المذكورين.

وآخرون يستلهمون التفرقة التي أقامها "كانط" بين مذهبين اثنين: "مذهب الأخلاق" الذي يقوم على الواجبات العامة، و"مذهب السعادة" الذي يقوم على النصائح الخاصة التي تُرشد إلى الحياة المثلى، فيجعل أحدُهم كلمة "Morale"

---

(9) انظر: LALANDE, A. : **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**, Presses universitaires de France, Paris, pp. 305-306.

دائرة على الواجب الكلي وكلمة "Ethique" دائرة على الحياة الطيبة[10]؛ لكن هل بالإمكان أن يحيا الإنسان حياة طيبة من غير أن يأتمر بما أمر به الشارع وينتهي عما نهى عنه، سواء أكان هذا الشارع هو نفسه أم كان إنسانا غيره أم كان إلها فوقه[11]!

ويرى الثاني أن "Morale" تختص بكونها واحدة وكلية تجري أحكامها بالسوية على الناس جميعا، بينما تختص "Ethique" بكونها متعددة وشخصية تختلف معانيها باختلاف مذاهب الأشخاص وأنساق الفلاسفة، رافعا بذلك الأولى على الثانية درجةً[12]؛ لكن أليس يصح بأنه لا يمكن تصور الأولى ولا تحققها إلا من خلال الثانية! إذ يكون العلم بها مستفادا من الاستقراء العام الناظم لِجُزْئيات هذه الثانية، حتى تُشكل في العقل مجموعةً من الكليات الحاكمة غير المحكوم عليها، كما يكون العمل بها مستندا إلى إمكان التقلب في الممارسة بين الجزئيات المختلفة للثانية، بحيث تُحقق كل جزئية منها قاعدة كلية فأكثر من المجموع الذي تتكون منه الأولى.

وتأثرا بهذا الثاني، يذهب الثالث إلى القول بأن "Morale" خطاب معياري ينبني على التعارض الموجود بين "الخير" و"الشر" باعتبارهما قيمتين مطلقتين، قاصدا إلى تحصيل كمال الفضيلة ومرتقيا بصاحب هذا الخطاب إلى رتبة الولاية، في حين أن "Ethique" خطاب معياري ينبني على التعارض الموجود بين "الخيِّر" والشرِّير" باعتبارهما قيمتين نسبيتين، قاصدا إلى تحصيل تمام السعادة ومرتقيا بصاحب هذا الخطاب إلى رتبة الحكمة[13]؛ لكنه، على خلاف الثاني، ينتهي إلى رفع الثانية على الأولى درجة، قائلا: «إن "Ethique" هي الأصل في "Morale" وكنهُها»[14]، وذلك لأن الفعل فيها، بحسب رأيه، يكون مرغوبا فيه، بل محبوبا، و"المحبوب" فوق "المفروض" الذي تتقوم به "Morale" ؛ وليس يخفى ما في

---

(10) انظر: RICOEUR , P. : **Lectures 1**, pp. 256-258.

(11) يعتبر "كانط" الإنسان مشرعا لنفسه.

(12) انظر مقدمة الطبعة الثانية من كتاب: CONCHE, M. : **Le fondement de la morale**, 1990.
وانظر أيضا الفصل العاشر منه بعنوان: "Diccours moral et discours de sagesse"، أي "الخطاب الأخلاقي وخطاب الحكمة".

(13) انظر: COMTE-SPONVILLE, A. : **Valeur et vérité, études cyniques**, pp. 182-205.

(14) انظر: COMTE-SPONVILLE, A. et FERRY, L. : **Morale, Politique, Religion**, pp 213-215.

هذين التعريفين من تكلُّف، فالتفريق بين اسم "الخيْر" ونعت "الخيِّر" وكذا بين اسم "الشر" ونعت "الشرّير" تفريق لا يستسيغه الطبع ولا تطيقه السليقة اللغوية.

وقريب من هذا ما يدعيه الرابع، إذ يرى هو أيضا أن "Morale" هي دائرة التأمل التي تنظر في مسألة الخير والشر من زاوية ما يجب أن يكون، بينما "Ethique" هي دائرة التأمل التي تنظر في مسألة الخلاص، أي مسألة المصير النهائي للحياة الإنسانية؛ إلا أنه لا يلبث أن يشير إلى أن كل الفروق الموجودة بين هذين المفهومين لا تعدو كونها مواضعات، مادام هذان اللفظان لا يختلفان إلا في مدلولهما اللغوي الأصلي، مما يُشعِر بأن المفهومين المذكورين ليس أحدهما أَوْلى من الآخر بالمعنى الذي وُضِع له[15].

ويرجع مجمل هذه المواقف المأخوذة من النظرة الأخلاقية لـ"كانط" إلى التفريق بين سؤالين اثنين، أحدهما هو: "ماذا يجب أن أفعل؟" والآخر هو: "كيف أحيا؟"، على اعتبار أن الجواب على السؤال الأول منهما يفضي إلى تقرير أخلاق موجَّهة إلى الجميع وأن الجواب على الثاني يفضي إلى تقرير أخلاق موجَّهة إلى كل فرد فرد؛ لكن هذا التفريق ينبني على افتراضين كلاهما باطل، أولهما، التوجيه إلى الناس جميعا شيء والتوجيه إلى كل واحد منهم شيء آخر؛ والثاني أن "طريقة الحياة" شيء و"الامتثال للواجب" شيء آخر.

وبيان بطلان الافتراض الأول أن التوجيهين المذكورين لا يختلفان إلا في كون الأول يتعلق بالكل على جهة التجميع، أي باعتباره جملة واحدة، والثاني يتعلق به على جهة التوزيع، أي باعتباره آحادا كثيرة، فيكون الادعاء بأن "Ethique" موجَّهة إلى كل شخص شخص لا يورثها صفة الخصوصية ولا ينزع عنها صفة الشمولية؛ وإذا صح هذا، صح معه أيضا أن الأخلاق كلها موجبات عملية كلية، منها ما له تعلق بـ"طريقة الحياة" ومنها ما له تعلق بـ"الامتثال للواجب".

أما الافتراض الثاني الذي يقيم فصلا بين "طريقة الحياة" و"الامتثال للواجب"، فوجه بطلانه أن الإنسان قد يجد طريقه في الحياة بالتصرف وفق ما تمليه عليه واجباته والتزاماته وما تعطيه له حقوقه وحظوظه، فلا تَعارُض إذن بين الحياة الطيبة والطاعة المختارة؛ بل قد يوجد من الناس من يصير عنده الامتثال للأوامر

(15) انظر نفس المصدر، ص. 222.

والانتهاء عن الزواجر بمثابة أوصاف قائمة به قيام دواعيه الطبيعية، بحيث لا يشعر معها بثقل في الإتيان بها ولا بحَملٍ تكليفي عليها، لا ترغيبا ولا ترهيبا، حتى إن قَصْد الامتثال عنده لا يفارق حظ الحياة ولا حظُّ الحياة يفارق قصد الامتثال، فيكونان إذن مجتمعين عنده اجتماع المتلازمين.

ثم إن هذا الافتراض ينبني على مبدإ مخصوص، وهو أن الأخلاق مرتبة واحدة لا تعدد فيها؛ والصواب أنها مراتب مختلفة قد تكون أدناها مرتبة القيام بالواجبات عُنوةً، وتكون أعلاها مرتبةَ الإتيان بالواجبات فِطرةً، وبينهما مراتب كثيرة تختلف باختلاف درجات الشعور بالاضطرار والمشقة فيها أو، على العكس، باختلاف درجات الشعور بالاختيار والخفة، وتكون أوسطها مرتبةَ أداء الواجبات عن اقتناع واكتساب؛ وإذا كان الأمر كذلك، جاز أن يكون ما يَدْعوه أهل هذه التفرقة باسم "طريقة الحياة" هو الطرف الأدنى من هذا السُّلَّم الأخلاقي أو ما يقاربه وما يدعونه باسم "الامتثال للواجب" يكون هو الطرف الأعلى منه أو ما يقاربه.

يترتب على ما تقدم أنه لا يمكن أن تصح دعوى الافتراق بين "طريقة الحياة" و"الامتثال للواجب" من وجهة نظر هؤلاء إلا في حالة واحدة، وهو أن يكون المرجع في "طريقة الحياة" هو تحكيم الهوى والمرجعُ في "الامتثال للواجب" هو تحكيم العقل، لكن هل يبقى مع وجود الهوى مطمع في الأخلاق!

ومع ذلك، فإن أصحاب هذه التفرقة لا يترددون في اللجوء إلى مفهوم "الرغبة" في بيان الأخلاق الخاصة بطريقة الحياة، والرغبة إنما هي من جنس الهوى ولو أن هؤلاء، تأثرا بفلسفة "سبينوزا"، تكلفوا أوصافا لها ترفع من قدرها كقولهم بأنها عبارة عن الجهد الذي يبذله الإنسان للوصول إلى غرض يحقق له متعة مخصوصة، بل قولهم الأغرب بأنها الماهية التي يتحدد بها الإنسان[16]، إلا أن هذا الرفع المتكلَّف للرغبة لا ينفعهم كثيرا، لأنها تظل، على حد تعبير أستاذهم "سبينوزا" نفسه، مجرد شهوة، والشهوات، كما يقول، "تتغير بتغير أحوال الإنسان وغالبا ما تتعارض فيما بينها، حتى إن الإنسان تجتذبه منازع مختلفة، فلا يدري إلى أين يتجه"[17]؛ وهل الهوى إلا ميل النفس إلى الشهوة!

---

(16) لقد بنى المفكر الفرنسي Robert Misrahi فلسفته الأخلاقية على مفهوم "الرغبة"، متبعا في ذلك نظيره في العقيدة "سبينوزا"، ارجع إلى كتابه: **Qu'est-ce que l'éthique ?**

(17) انظر: SPINOZA, B. : **Œuvres complètes**, p.470.

بل نجد من بينهم من وصل مفهوم "الرغبة" بمفهوم "المحبة"، فزعم بأن "طريقة الحياة" تنبني على أخلاق المحبة في مقابل أخلاق القانون التي ينبني عليها "الامتثال للواجب"[18]؛ ولا نعدو الصواب إن قلنا بأن أخلاقيي الغرب قد وقعوا، بسبب تشبع عقولهم بالعقيدة المسيحية التي نشَأوا عليها، في غلط كبير بصدد معنى "المحبة" يطول بنا المقام لو ذهبنا نفصل القول فيه، وحسبنا أن نذكر هنا وجهين بارزين من وجوه هذا الغلط.

أولهما، **الخلط بين المحبة الجسدية والمحبة الروحية**؛ ليس من شك أن الحب الذي يجده الزوجان أحدهما للآخر، مهما عفَّ ورق، لا يمكن أن يصفو من رغبة الجماع، وهي، على صبغة الحلال فيها، رغبة جسدية خالصة، لكن ذلك لم يمنع فلاسفة الغرب من أن يتساموا بالحب بين الرجل والمرأة إلى أن يلبسوه أوصافا غير مادية كـ"الإخلاص" و"العبادة" و"الخلود" و"القداسة"، وينزلونه الرتبة التي لا تَنزلها عاطفة إنسانية أخرى، حتى كأنه مبدأ الروحانية في الإنسان.

والخلط الثاني هو **الخلط بين المحبة الإنسانية والمحبة الإلهية**، وهو نفسه على ضربين اثنين:

أحدهما، **جَعلُ محبة الإنسان للإله من جنس محبة الإنسان للإنسان**؛ فمعلوم أن محبة الإنسان للإله هي ثمرة القيام بالطاعات والقربات التي شرعها له هذا الإله، بينما محبة الإنسان للإنسان هو ثمرة تبادل الاعتبارات والخدمات التي وضعها الإنسان لنفسه؛ وشتان بين شعور هو حاصل الطاعة للإله وشعور هو حاصل الاعتبار للإنسان، فالأول تُطهّره الطاعة من رعونة الحس وترقى به إلى أفق الروح، بينما الثاني يُقوّي الاعتبارُ دائرةَ حسه لانشغال صاحبه بحاجات غيره أو بحاجات نفسه؛ لكن هذا الفرق، على جلاله، لم يستوقف المتفلسفة وحسبوا أن تعلق الإنسان بالإنسان كالتعلق بالإله سواء بسواء، على اقترانه بالرغبات والشهوات.

والضرب الآخر، **جَعلُ محبة الإله للإنسان من جنس محبة الإنسان للإله**، فمعلوم أن المحبة الأولى هي محبة الخالق لمخلوقه، فيكون لها من كمال الصفات ما لهذا الخالق كما تأتي بتمام الخيرات لهذا المخلوق، بحيث تتجلى بها ربوبية الخالق، بينما المحبة الثانية هي محبة المخلوق لخالقه، فيكون لها من نقص

(18) انظر:
COMTE-SPONVILLE, A. et FERRY, L. : **Morale, Politique, Religion**, pp 213-220.

الصفات ما لهذا المخلوق ولا تأتي بالخيرات إلا له وبوجه يكون على قدر هذه الصفات، بحيث تتجلى بها عبوديته، فأين إذن هذه المحبة التي هي أصلا عنوان العبودية من محبة هي أصلا عنوان الربوبية ! ومع هذا، فلا يتورع فلاسفة الغرب في جعل محبة الإنسان للإله خالقةً كالخَلْق الذي تتحلى به محبة الإله للإنسان وكريمة ككرمها ورحيمة كرحمتها، بحجة أن وجود الأولى هو من وجود الثانية، متجاهلين أن العلاقة بينهما ليست أبدا علاقة تبعيض، وإنما علاقة تعليل، فمحبة الإله هي علة في محبة الإنسان وليست أبدا بعضا منها.

والراجح أن الباعث على هذا الخلط المتعدد بشأن المحبة والذي يعم الأخلاق الغربية جميعها هو فكرة التجسيد التي هي ركن الأركان في العقيدة المسيحية؛ فلما جاز، بحسب هذه العقيدة، أن يتحقق في ذات السيد المسيح ـ عليه السلام ـ الاتحادُ بين الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية من أجل أن يفتدي البشرية من الخطيئة الأولى، صارت العلاقة بين الإنسان والإله علاقةً مشابَهة صريحة زاد من ترسيخها في النفوس ما ورثه المسيحيون عن اليونان من قصص الآلهة المختلَقة المنسوجة على منوال قصص البشر، فتكيفت بها العقول قليلا قليلا، حتى صارت لا تجد غضاضة في أن تأتي كلامها عن الألوهية على الوجه الذي تأتي كلامها عن الإنسانية.

ولنرجع إلى ما كنا بسبيله من التفرقة بين المفهومين: "Morale" و"Ethique"، فنقول بأن بعضهم، بَعدَ أن قلَّب نظره في هذه التفرقة المضطربة، اختار أن يستعمل لفظ "Morale" للدلالة على المجموع الذي يضم "Morale" و"Ethique" معا، ملاحظا أن المتفلسفة المعاصرين لا يتقيدون دائما بالفرق بينهما ولا يكلفون أنفسهم وضع تعريف مختلف لهما[19]؛ وإذا لم يكن في هذا الاستعمال قدح صريح في التفرقة بين هذين المصطلحين، فلا أقل من أن فيه حطّا من قيمتها الإجرائية.

لكن هناك من آثر أن يستعمل لفظ "Ethique" للدلالة على نفس المجموع الأخلاقي؛ ويتجلى ذلك فيما صار يُسمى منذ الستينيات في الولايات المتحدة الأمريكية باسم الـ "Applied Ethics" أو ("Ethique appliquée")، أي الأخلاقيات المطبَّقة أو التطبيقية؛ وقد أُطلِق هذا الاسم على بعض الدوائر الجديدة للاستشكال

(19) انظر: CATONNE, J-P. : "L'actualité de la philosophie morale", dans **Raison présente**, n 127, 1984, p. 87.

الأخلاقي التي انفتحت في الحياة الاجتماعية، وأشهر هذه الدوائر ثلاث: "الحياة" و"المهنة" و"البيئة"، فقيل: "أخلاقيات الحياة"، وهي تبحث في المشاكل الأخلاقية التي يطرحها استخدام الوسائل التقنية المتطورة في مجال الطب الحيوي، وأيضا "أخلاقيات المهنة"، وهي تنظر في القيم المهنية والواجبات والمسؤوليات التي تُناط بالمِهَنيين بموجب الوظائف المتخصصة التي يمارسونها، وأخيرا "أخلاقيات البيئة"، وتنظر في السلوكات التي ينبغي اتخاذها إزاء مختلف المناطق الحيوية من الطبيعة، إنسانية كانت أو حيوانية أو نباتية أو مائية أو مناخية أو فضائية.

بيد أن وصف هذه الأخلاقيات بـ"التطبيقية" يبعث على اللبس، إذ يجوز أن نتوهم أن المقصود به هو تطبيق مبادئ نظرية أخلاقية موضوعة سلَفا في هذه الدوائر الثلاث ـ أي الحياة والمهنة والبيئة ـ مما يترتب عليه أن الأخلاق تكون هاهنا على ضربين اثنين: "أخلاق نظرية" و"أخلاق تطبيقية"، وهذا باطل؛ وتوضيح بطلانه أن هذه الأخلاقيات الجديدة لا تهتم بإنزال النماذج الأخلاقية التقليدية على الحالات الخاصة والمشاكل العملية المباشرة بقدر ما تهتم باستنباط الأخلاق الواجب اتباعها من داخل هذه الحالات والمشاكل، بحيث يمكن اعتبارها، لا عنصرا من عناصر حفظ الفلسفة الأخلاقية القديمة، وإنما على العكس من ذلك عنصرا من عناصر تجديد هذه الفلسفة مع مراعاة السياقات المعاصرة للحياة والمجتمع والعالم؛ وعلى هذا، تكون الأخلاقيات التطبيقية عبارة عن استئناف للنظر الأخلاقي الذي ما فتئ يُصحح ويُكمِّل بعضه بعضاً منذ قرون عديدة.

لكن إذا نحن سلَّمنا بهذه النتيجة، لزمنا التسليم كذلك بأن نسبة "التطبيق" إلى هذه الأخلاقيات زيادة بغير فائدة، أي حشوا؛ فلما اتضح أن معنى "التطبيق" هنا لا يزيد عن كونه يشير إلى الأهمية المسندة إلى اتصال هذه الأخلاقيات بسياق الممارسة المعاصر، صار وضعها لا يختلف في شيء عن الأخلاقيات المتتالية التي سبقتها والتي لم تكن مصحوبة بهذه الصفة، نظرا لأنها هي الأخرى كانت ثمرة النظر في سياق الممارسة الذي عاصرها؛ ومن ثَمّ ندرك لماذا ترك الأخلاقيون، في تناولهم لموضوع "Ethique appliquée"، الحديث عن إشكال التفرقة التي أقاموها بين "Morale" ـ بوصفها جملة أوامر كلية ـ وبين "Ethique" ـ بوصفها جملة مسالك شخصية ـ، وأحجموا عن المقابلة بين "Applied Ethics" و"Applied Morals" أو ("Morale appliquée")؛ ذلك لأن ما تشتغل به هذه الأخلاقيات

الجديدة ليس أَوْلى بأن يندرج في مُسمَّى "Ethique" من أن يندرج في مُسمَّى "Morale"[20]، وإلا لصار حينئذ مصطلح "Applied Morals" أكثر فائدة وأنسب استعمالا، نظرا لأن لفظ "Morals" اشتهر بالدلالة على قواعد كلية نظرية، فيكون تقييدها بصفة التطبيق ("Applied") دالا على تنزيل هذه القواعد المجردة على الحالات المجسدة؛ فإذن ليس يحول دون استعماله إلا كون المراد بالتطبيق في هذه الأخلاقيات الجديدة، على ما ذكرنا، ليس التنزيل، وإنما هو التجسيد، أي مجرد الوجود في سياق مجسَّد، بمعنى مشخَّص.

ويكفي ما تقدم توضيحا لقلق المفاهيم الشديد عند فلاسفة الأخلاق؛ وهنا يَحِق للمرء أن يتساءل ما السبب في هذا القلق الذي دخل على المفاهيم الأخلاقية والذي كاد أن يبلغ نهايته؟

قد يجيب بعضهم بأن ذلك يرجع إلى كون المفاهيم الأخلاقية تنتسب إلى مجال الإنسانيات، وهي، على خلاف الطبيعيات، معارف مازالت تتلمس طريقها، بحيث لم تهتدِ بَعدُ إلى وضع مفاهيم محددة ولا إلى اصطناع مناهج منضبطة؛ صحيح أن انتساب المفاهيم الأخلاقية إلى الإنسانيات شرط ضروري في وجود بالغ الاضطراب بها، بمعنى أنه إذا وُجِد هذا الاضطراب الأخلاقي البالغ، وُجد الانتساب إلى الإنسانيات؛ لكنه ليس أبدا شرطا كافيا في وجود هذا الاضطراب؛ فقد نجد من المفاهيم ما يَعُدُّه الفلاسفة أبلغَ اتصالا بالمجال الإنساني من غير أن تقوم به درجة الاضطراب التي بلغتها المفاهيم الأخلاقية كما هو شأن المفاهيم النفسانية الخالصة.

وقد يجيب غيرهم بأن ذلك يعود إلى كون المفاهيم الأخلاقية تنتسب إلى مجال المعنويات، وهي، على خلاف الماديات، معارف عقلية مجرَّدة لا يمكن ضبطها بالملاحظة أو التجربة أو الحساب؛ صحيح أن انتساب المفاهيم الأخلاقية إلى المعنويات شرط ضروري في وجود بالغ القلق بها، بمعنى أنه إذا وُجِد هذا القلق الأخلاقي البالغ، وُجِد الانتساب إلى المعنويات؛ لكنه ليس أبدا شرطا كافيا في وجود هذا القلق، فقد نجد من المفاهيم ما يَعُدُّه الفلاسفة أبلغَ دلالة على المجال المعنوي من غير أن تقوم به درجة القلق التي بلغتها المفاهيم الأخلاقية كما

(20) حيث إن مطالب المسالك الشخصية لبعض الأفراد لا تستقيم من منظور هذه الأخلاقيات الجديدة إلا إذا ازدوجت بمقتضيات الأوامر التي تعم غيرهم متى وُجدوا في أوضاعهم.

هو شأن المفاهيم الميتافزيقية الخالصة.

لذلك، ترانا نأتي من جانبنا بجواب آخر على هذا السؤال الدقيق، فنقول بأن السبب في اضطراب المفاهيم الأخلاقية يرجع إلى كون الفلاسفة غلب عليهم الاشتغال بها من دون ردها إلى المجال الحقيقي الذي تنتسب إليه، بحيث بقيت، في تعاملهم معها، متزلزلة لا تثبت في معانيها ومتأرجحة لا يستقر بها قرار ومتذبذبة لا تقيم على حال؛ وليس هذا المجال المنسي الذي بدونه لا تسكن هذه المفاهيم ولا تثبت ولا تتمكن إلا مجال «الدينيات»؛ و**الدينيات** هي المجال الذي يجمع إلى عنصر "الإنسانيات" وعنصر "المعنويات" عنصرا ثالثا هو "الغيبيات"[21]، فكل مفهوم ديني هو في نفس الوقت مفهوم إنساني ومعنوي وغيبي؛ لذلك، يكون الفلاسفة قد أصابوا حينما نسبوا المفاهيم الأخلاقية إلى الإنسانيات والمعنويات، لكنهم أخطأوا حينما قصروها على هذين المجالين ولم يتعدوا بها إلى مجال الغيبيات؛ والواقع أن هذه المفاهيم لا تقل نسبتها إلى الغيبي عن نسبتها إلى الإنساني والمعنوي، فهي، على الحقيقة، **مفاهيم إنسانية معنوية غيبية مَثَلُها** في ذلك مَثَل المفاهيم الدينية أو قُل، بإيجاز، **لا أخلاق بدون غيبيات كما لا دين بدون غيبيات.**

وهكذا، تكون أسباب الأخلاق موصولة بأسباب الدين، حتى إنه لا حدودَ بيّنة مرسومة بينهما؛ وهاهنا حقيقة نرى الفلاسفة فيها بين مُقِر بها ومنكر لها ومتردد فيها، لا لشيء إلا لكون حقيقة الدين أعجزت العقول، فافترق الناس فيها بين مؤمن بها وجاحد لها وشاك فيها، مع أن هؤلاء وأولئك يعترفون جميعا بأن ظهور الدين مقرون بظهور الإنسان؛ ومتى صح وجود هذا الاقتران بين الدين والإنسان في الأصل، فإنه يكون من العبث الشك في أن ملكات الإنسان قد أُشرِبت بالروح الدينية إلى حد بعيد، حتى إنه لا يكاد يصدر عن هذه الملكات فعل من الأفعال يخلو من أثر قريب أو بعيد لهذه الروح، والأخلاق إنما هي أول الأفعال التي تصدر عن ملكات الإنسان، فتكون أكثر من غيرها تغلغلا في الحقيقة الدينية، بحيث لا مجال للانفكاك عنها.

وقد جعلنا من هذا الجمع بين الأخلاق والدين أصلَ الأصول الذي بيننا عليه،

(21) نقصد بـ"الغيبيات" معنى أخص من "الميتافيزيقا"، فكل ما هو غيبي "ميتافيزيقي"، لكن ليس كل ما هو "ميتافيزيقي" غيبيّاً؛ فالغيبيات هي "ميتافزيقا" دينية، من موضوعاتها علاقة الإله بالإنسان خَلقا وشرعا.

في الكتاب الذي بين يديك، مساهمتنا النقدية للحداثة الغربية؛ ولا يخفى علينا ما قد يثيره بناء هذا النقد على الأخلاق الدينية من مشاعر الاشمئزاز والاستنكار في نفوس المقلِّدة من المفكرين "الحداثيين" العرب؛ ولو أنهم رجعوا إلى أنفسهم، لوجدوا أنهم يُبيحون لأنفسهم ما يحرِّمونه على غيرهم، فإذا جاز عندهم أن ينتقدوا الديني بواسطة ما هو لاديني، فلِمَ لا يجوز عند سواهم أن ينتقدوا اللاديني بواسطة ما هو ديني! وإذا جاز عندهم أن ينتقدوا الأخلاق الإسلامية بواسطة الحداثة العلمانية، فلِمَ لا يجوز عند سواهم أن ينتقدوا الحداثة العلمانية بواسطة الأخلاق الإسلامية!

أمّا نحن فلَنا في هذا الأمر أسباب تزيد عن مجرد الجواز، فقد ثبت عندنا أن الاعوجاج الخلقي للحداثة بلغ تأثيره في النفوس حدا لا ينفع في تقويمه ما نسميه بـ"أخلاقيات السطح" ـ وهي عبارة عن الأخلاقيات التي وضعها الحداثيون وما زالوا يضعونها من أجل دفع أسباب الشر أو الأذى الذي لحقهم وما زال يلحقهم بما كسبت يد الحداثة ـ؛ ذلك لأن دفع هذه الأسباب المؤذية لا يكون إلا بقيم تعلو درجات على هذه الأسباب، وهؤلاء يأخذون قيمهم من هذه الأسباب نفسها، فالحداثة لا تُولِّد إلا قيما ومعاني من جنس وقائعها وظواهرها، فيكون فيها من احتمال الأذى ما في هذه سواء بسواء؛ والحق أنه لا تنفع في تقويم هذا الاعوجاج إلا أخلاقيات يكون لها من القوة، لا ما تضاهي به قوة الحداثة فحسب، ـ لأن في المضاهاة وحدها تكافؤ الطرفين، فلا يَصلُح بالضرورة أحدُهما بالآخر ـ وإنما ما تجاوزها به درجة، حتى تقدر عليها وتتمكّن من قطع أسباب الأذى فيها؛ وعلى قَدر درجات هذه المجاوزة للحداثة، يكون حظ هذه الأخلاقيات من الإصلاح والتقويم؛ فلا بد إذن من طلب أخلاقيات تنأى عن السطح الذي وقفت عنده الحداثة وتغوص في أعماق الحياة وأعماق الإنسان، فلا أعمق من حياة تمتد من عاجلها إلى آجِلها ولا أعمق من إنسان يتصل ظاهره بباطنه، وأي المعاني الخُلُقية تستطيع استيعاب هذا الامتداد للحياة وهذا الاتصال للإنسان من المعاني التي ينطوي عليها الدين الإلهي! أليس يَسعى هذا الدين إلى صلاح الحياة الإنسانية في الحال وفلاحها في المآل! فما بالك بدين كالإسلام الذي جاء ليكون تماما وكمالا لهذه المعاني الروحية.

وبناء على اقتناعنا بهذه الحقيقة العجيبة، جئنا بنقد أخلاقي غير معهود لمظاهر أساسية من الحداثة تُعدُّ عند سوانا سببا يحمله على تعظيم أمر الحداثة الغربية، في

حين تُعدُّ عندنا سببا يدعونا إلى تعظيم حاجتها إلى أخلاق الدين لحصول الانتفاع بهذه الحداثة؛ فجَعلْنا مدار كتابنا على مقدمة وضحنا فيها كيف أن الأخلاقية تَرْجَح العقلانيةَ في الاختصاص بالإنسان، وعلى ثمانية فصول، تناولنا في الفصل الأول منها بمزيد التحليل الأشكال الأساسية التي اتخذتها الصلة بين الأخلاق والدين في الفلسفة الغربية، وتناولنا في الفصول الخمسة الموالية خمسة مظاهر للحداثة، وهي على التوالي: "العقلانية المجرَّدة" و"سلطان القول" و"نمط المعرفة" و"النظام التقني" و"تجدُّد الهوية المنتظَر"، مع بيان كيف أن كل مظهر منها يتطلب، في تصحيح أخطائه وتسديد خطواته، الرجوع، لا إلى أخلاق علمية وعلمانية من جنس الحداثة نفسها كما يظن أهلها، وإنما إلى أخلاق دينية صريحة؛ ولما كان الدين الذي تعبَّدنا به وتربَّينا فيه هو الإسلام، فلا بِدع أن تكون الأخلاق التي نستند إليها في انتقادنا للحداثة هي أخلاق هذا الدين الإلهي الخاتِم، وليست سواها؛ ويحق لغيرنا كل الحق أن يبني نقده على دينه المختار أو أن ينقل ما قلناه بصدد أخلاق الإسلام إلى أخلاق دينه متى رأى وجاهته أو مناسبته؛ ثم إننا أفردنا الفصل السابع لتوضيح كيف أن الحاجة المتجددة إلى أخلاق الدين تدعونا إلى تخليص دعوة "الرجوع إلى الإسلام" من أنواع المحاصرة التي تلاقيها من خارجها وداخلها كما خصصنا الفصل الثامن للإجابة على أسئلة مخصوصة تدور على تجديد الفكر الديني الإسلامي، شروطا وظروفا؛ ولم نكتف بهذه الفصول التي تدرَّجنا فيها من واقع الآفات الخُلقية للحداثة إلى واجب الرجوع إلى أخلاق الدين، بل أبينا إلا أن نضيف إليها ضميمة خصصناها لإثبات حقيقة تاريخية منسية، وهي أن هذه الدعوة إلى تجديد الأخلاق ليس غريبة عن تاريخ المغرب ولا عن موهبة المغاربة؛ فقد ثبت بما لا يدع للشك مجالا أن بلاد المغرب أمدَّت، طيلة قرون متتالية، أقطار العالم الإسلامي الأخرى بأخلاقيين كبار ساهموا في إحياء أخلاق المسلمين.

والله نسأل أن ينفع بهذا العمل كاتبَه وقارئه ويجعله خالصا لوجهه الكريم كما نسأله أن يوفقنا جميعا إلى الخير وأن يهدينا إلى سواء السبيل، إنه سميع مجيب.

الرباط، 1 يوليوز 2000

طٰه عبد الرحمٰن

الفصل الأول

مكارم الأخلاق:
ما حقيقة صلاتها بالدين؟

ليس غرضنا من هذا السؤال الأخلاقي الأول والأهمّ، كما قد يسبق إلى بعض الأذهان، الاشتغالُ بعرض وتحليل آراء المتقدمين من علماء الإسلام في الصلة بين الدين والأخلاق، ولا سيما أن مفهوم "مكارم الأخلاق" قد ترسّخ في الممارسة الإسلامية بما لا مزيد عليه[22]، وإنما غرضنا من هذا السؤال ينحصر في الاشتغال بالإجابة عليه على طريقة الفلاسفة، وذلك من خلال استشكالنا للدعاوى الأساسية التي تعلقت به في نطاق الفلسفة الغربية، وعلى الخصوص الاتجاهات الحديثة منها؛ وإذا نحن استعملنا التعبير المركب: "مكارم الأخلاق" ولم نكتف باستعمال اللفظ المفرد: "الأخلاق"، فذلك للاعتبارات الثلاثة الآتية:

أولها، أن مَن نظروا في الصلة بين الأخلاق والدين من فلاسفة الغرب، كانت تشغلهم أساسا العلاقة بين الأخلاق الكريمة ـ أو قل الفضائل ـ والدين، وليس العلاقة بين عموم الأخلاق ـ بما فيها الرذائل ـ والدين، وفي هذا إشارة إلى أنهم كانوا يَبنون أحكامهم فيها على أصل مضمر في نفوسهم، وهو **أن الدين لا يمكن أن يكون إلا مصدر الأخلاق الحسنة**، وإلا فلا أقل من أنه لا يستحق أن يقارَن إلا بهذه الأخلاق وحدها، حتى بين أولئك الذين يحشرون أنفسهم ضمن العلمانيين الذين يخاصمون الحقيقة الدينية.

والاعتبار الثاني أننا من جانبنا نأخذ في باقي كتابنا بهذا التقليد العفوي، فنستعمل لفظ "الأخلاق" مجرّداً للدلالة على مكارم الأخلاق وحدها، ومتى أردنا العبارة عن أضدادها خصصنا هذا اللفظ بواحد من الأوصاف المناسبة، لذلك ارتأينا أنه من الأنسب أن نورد مفهوم "الأخلاق" في السؤال الأول من أسئلة هذا الكتاب

---

(22) انظر الحديث الشريف الذي صدرنا به الكتاب.

بالصيغة الكاملة لمقصودنا منه، أي "مكارم الأخلاق"، حتى يبقى القارئ على بيّنة من هذا المقصود ويستحضره أثناء قراءته لبقية فصول هذا المؤلَّف.

والاعتبار الثالث أننا جرينا على عادتنا في استخدام المفاهيم المتداولة في الممارسة الإسلامية العربية حيث يستخدم غيرنا مفاهيم تحذو حذو المنقول الفلسفي الغربي حذو النعل بالنعل، حتى كأنه لا مشابهة ولا مقايسة، إطلاقا، بين مضامين هذا المنقول وبين ما جاءت به الممارسة الإسلامية من عندها، الأمر الذي أدى إلى قيام ازدواجية في الفكر الإسلامي العربي لم تورّث أهله إلى حد الآن إلا الجمود على ما نقلوه، فحُرموا أيما حرمان من ممارستهم حقهم في الإبداع الفلسفي المختلف، في حين لو أنهم كانوا يرُدُّون ما ينقلونه إلى ما عندهم أو على الأقل يقرّبون بينه وبين ما بأيديهم، لكان لهذا الفكر شأن آخر وأتى بما لم تأت به الأوائل.

وبعد بيان الاعتبارات الثلاثة التي حَمَلتنا على إيراد سؤال الصلة بين الأخلاق والدين في الصيغة التي أوردناه بها، نقول بأن من يتأمل في هذه الصلة يجد أنه لا يمكن حصرها في وجه واحد، بل ينبغي اعتبار وجوه عدة فيها؛ ذلك أنها قد تكون علاقة **تاريخية**، بمعنى أن الأخلاق والدين شهدا أحداثا معينة ومرا بأطوار محددة؛ وقد تكون علاقة **نفسية**، بمعنى أنهما يمدَّان الإنسان ببواعث ومقاصد مخصوصة ويولّدان عنده مشاعر ومسالك معلومة؛ وقد تكون علاقة **اجتماعية**، بمعنى أنهما يُنشئان بين الناس علاقات منتظمة ومصالح مشتركة تحتضنها جملة من المؤسسات وتحميها أنواع من الجزاءات؛ وقد تكون علاقة **منطقية**، بمعنى أن لهما خصائص صورية تورِّثهما قدرة استدلالية معينة؛ وقد تكون علاقة **معرفية**، بمعنى أنهما ينطويان على مبادئ ومعايير أُولى تنزل منزلة الأصول التي يتفرع أو يتأسس عليها سواهما، وقد تكون علاقة **كيانية** (أي "أنطولوجية")، بمعنى أن العلة في وجودهما مشرِّع إلهي أو مشرِّع إنساني يضمن نفعهما للأفراد والجماعات، وما شابه ذلك من الوجوه.

إلا أن الملاحَظ هو أن فلاسفة الغرب لم يتناولوا هذه العلاقة بين الأخلاق والدين من تلك الوجوه المختلفة كلها، بل اقتصروا على بعضها، وقد لا يتعدَّون أحيانا الوجه الواحد، فضلا عن أنهم قد لا ينبهون دائما على طبيعة الوجه الذي أخذوا به أو لا يتكلفون تفصيل الوجوه القليلة المأخوذ بها؛ ولم يكن يعنيهم أساسا في تناولهم لهذا الوجه أو ذاك إلا **الاتجاه** الذي قد تتخذه هذه العلاقة ذات الطرفين:

هل الدين هو الموجِّه لهذه العلاقة أو الأخلاق هي الموجِّهة للدين أو أنه لا واحد منهما يوجه الآخر؟ أو قل، على وجه التفصيل، هل الدين هو الذي يُعَد الأصل في هذه العلاقة، بحيث تكون الأخلاق فرعا مبنيا على الدين أو، على العكس من ذلك، هل الأخلاق هي التي تُعَد الأصل فيها، بحيث يكون الدين فرعا مبنيا على الأخلاق أو، على خلاف هذا وذاك، هل كل واحد منهما أصل في ذاته، بحيث لا واحد منهما يكون فرعا مبنيا على الآخر؟

وبهذا، يكون الفلاسفة قد بحثوا ثلاثة أشكال ممكنة للعلاقة بين الأخلاق والدين نسميها على التوالي: "تبعية الأخلاق للدين"، و"تبعية الدين للأخلاق"، و"استقلال الأخلاق عن الدين"؛ ويتعين علينا الآن الوقوف على الخصائص البارزة لكل واحد من هذه الأشكال الثلاثة وعلى النتائج التي تترتب عليه، مع الاكتفاء من وجوهه المختلفة بما دل على هذه الخصائص والنتائج[23].

1. تبعية الأخلاق للدين

نجد من بين أوائل الأخلاقيين القائلين بتبعية الأخلاق للدين في الفلسفة الغربية الفيلسوفين الكبيرين: القديس "أوغسطين" والقديس "توماس الأكويني"، ويستندان ـ كَغيرهم ـ في هذا القول إلى أصلين اثنتين: أحدهما "الإيمان بالإله"، والثاني "إرادة الإله".

1.1. الإيمان بالإله

لما كانت الفلسفة الأخلاقية الموروثة عن اليونان قد ازدوجت في الغرب بتعاليم الدين المسيحي، اندرج فيها مبدأ "الإيمان بالإله" وتقرر التسليم بأنه لا أخلاق بغير إيمان، علما بأن الإيمان هو عبارة عن التصديق اليقيني بالوجود الغيبي للإله عن طريق القلب؛ فمادام الغرض من الأخلاق هو رسم طريق الحياة الطيبة للإنسان، فلا شيء يبلغ مبلغ الدين في الحرص على تحقيق هذا الغرض في عاجل الإنسان وآجله معا، وما ذاك إلا لكون الدين ينبني على الإيمان بإله قادر على كل شيء يُعِين المؤمن على الوصول إلى هذه الحياة الطيبة، متفضلا عليه بجوده ورحمته وشفقته.

---

(23) قد ذكرنا أن هناك وجوها متعددة لهذه العلاقة: وجها تاريخيا ووجها نفسيا ووجها اجتماعيا ووجها منطقيا ووجها معرفيا ووجها كيانيا وغيرها؛ ولما كانت لهذه العلاقة اتجاهات أو أشكال ثلاثة، لا بد أن يكون لكل واحد من هذه الاتجاهات أو الأشكال مثل هذه الوجوه المختلفة.

ثم إن الإيمان بالإله لا يزال يَكْبُر في قلب المؤمن ويرتقي درجة من فوق درجة، حتى يتحول فيه إلى محبة، ولا شيء فوق محبة الإله؛ ومحبةُ المؤمن لأخيه إنما هي من محبته للإله، والإيمان والمحبة لا يفتأ يصطحبهما الرجاء، لأنه الجناح الذي يطير به المؤمن والمحب إلى مقام "الخلاص"، ويفوزان بهذا المقام، لا بموجب استحقاقهما، وإنما بموجب الفضل الإلهي.

فهاهنا ثلاث خصال: "الإيمان" و"الرجاء" و"المحبة" يجعل منها الأخلاقيون المسيحيون رأس الفضائل الدينية كلها، إذ يرفعونها على غيرها درجات، بل يجعلونها ترقى إلى أعلى الرتب الخُلُقية، لأنه لا حد لممارستها ولا إفراط فيها؛ فالإيمان، مهما تغلغل في النفس، لا ينقلب أبدا إلى رذيلة؛ والرجاء، مهما تقوَّى في القلب، لا يصير أبدا مضرة؛ والمحبة، مهما زادت واشتدت، لا تنعكس أبدا بالسوء؛ وذلك لأن المقصود بهذه الفضائل الجليلة التي قد نسميها "فضائل الإحسان" إنما هو الكائن الذي ليس فوق كماله كمال، وواضح أنه لا حدَّ ولا إفراط مع الكمال.

لهذا، استحقت هذه الفضائل أن تكون هي الأصل الذي ينبغي أن تتفرع عليه الفضائل الطبيعية كلها، بما فيها "الفضائل العقلية"، وهي التي أخذ بها فلاسفة اليونان في تنظيم مدينتهم الفاضلة وظلت إلى هذا الزمان تهيمن على الفكر الأخلاقي بأجمعه، وقد نُطلق عليها، في مقابل "فضائل الإحسان"، اسم "فضائل العدل"، وتشتمل على "العفة" و"الشجاعة" و"الرَّوِيَّة"[24] و"العدل"؛ وكما ينبغي أن تكون فضائل العدل الأربع تابعة لفضائل الإحسان الثلاث، فكذلك ينبغي أن تكون خادمة لها كما تكون الوسيلة خادمة للمقصد؛ وحينئذ، يكون لها من شرف الرتبة على قدر هذه الخدمة، ويبلغ هذا الشرف غايته متى تلبَّست كل فضيلة منها بلباس المحبة، فصارت العفة هي المحبة التي تفنى في المحبوب، والشجاعةُ هي المحبة التي تَقبَل كلَ شيء من المحبوب، والروية هي المحبة التي تُقبل على خدمة المحبوب لذاته

---

(24) نقترح استعمال لفظ "الرَّوِيَّة" في نقل المصطلح الأفلاطوني: "phronêsis" التي هي فضيلة العقل في معناه العملي والتدبيري، بينما غلب على فلاسفة الإسلام ونُظارهم أن يستعملوا في مقابله لفظ "الحكمة"؛ وهذا في نظرنا استعمال غير موفق، إذ أحدث تشويشا كبيرا في الممارسة الفكرية العربية عموما، لأن لفظ "الحكمة" في التداول العربي أخَصُّ وأشرف، بدليل أنه ينزل في هذا التداول رتبة أعلى من رتبة العدل، بينما "phronêsis" عند "أفلاطون" تنزل رتبة دون رتبة العدل.

والعدلُ هي المحبة التي تفنى في خدمة المحبوب وخدمة كلّ ما يحبه هذا المحبوب.

والفلسفة الأخلاقية التي تكون هذه أوصافها لا يمكن أن تُعجِب كل من بَقي على التقليد الفلسفي اليوناني؛ فلا يتسع صدرهم ولا عقلهم لمفهوم "الإيمان"، لأنه عندهم بمثابة تقهقر إلى الأسطورة التي تَأسَّس هذا التقليد بالذات من أجل الخروج منها كليةً؛ وليس هذا موضع الرد على انتقاداتهم لمبدإ الإيمان ولا على اتهاماتهم لأهله، لكنهم لو كانوا منصفين في أحكامهم، لأقروا بأن الدين السماوي ليس أبدا من جنس الأسطورة اليونانية، ولم يُصِرُّوا على البقاء على تقليدهم الفلسفي القديم، منكرين للحقيقة الإيمانية؛ انظر كيف أن العقل الفلسفي اليوناني، وإن كان ينكر أن تُحكى عن الآلهة أحداث وأخبار شبيهة بأحداث وأخبار البشر، فإنه لم يكن ينكر قط أن تكون هنالك آلهة كثيرة، لا إله واحد !وهل يستوي العقل الذي يوحِّد الإله والعقل الذي يُشرك به غيره، إلها آخر أو إنسانا !فالأول عقل مستقر على رب واحد يستمد منه على الدوام، لحصول اليقين بوجوده؛ والثاني عقل متذبذب بين أرباب عدة لا يعرف كيف يستمد من أي منها، لحصول اليقين بتنازعها؛ وهكذا، فلو كانت العقلانية هي، حقا، مقصد هؤلاء المتفلسفة ومنهجهم، لوجدوا الحاجة إلى تجديد شكلها الذي وَرِثوه عن اليونان والذي مازال يحمل بقايا الأسطورة القديمة، ولأجتهدوا في أن يستبدلوا مكانه شكلا يتخلَّص كليا من هذه البقايا؛ وليس هذا الشكل البديل إلا **العقلانية التوحيدية** التي لا تسقط معها كثرة الآلهة فحسب، بل أيضا تسقط كثرة الأباطيل والشكوك والشُّبَه؛ وعندئذ، يدخل الإيمان قلوبهم وتتسع به عقولهم، فتدرك ما لم تكن تدرك وتصيب حيث لم تكن تصيب.

1 ـ 2 ـ إرادة الإله

لا شك أن الفلسفة الأخلاقية التي تَعتبر الإيمان بالإله أصلا من أصولها وتبني عليه جملة من الفضائل الإنسانية، لا بد أن تَعتبر كذلك صفات هذا الإله الواجبة في حقه، ولا سيما تلك التي تكون باعثة على الأفعال الخُلقية؛ وأُولى هذه الصفات الإلهية هي كونه مريدا بإرادة كاملة؛ وإرادتُه في أفعال مخلوقاته من البشر إنما هي الأمر بخيرها، فيلزم إتيانه وكذا النهيُ عن شرها، فيلزم اجتنابه؛ ومعلوم أن أحد تجلّيات هذه الإرادة هو جملة الأوامر والنواهي التي كتبها الإله في الألواح لسيدنا موسى عليه السلام والتي تُعرف عند أهلها باسم "الوصايا العشر"؛ وقد اشتهر النظر

في الإرادة الإلهية على هذا النحو الذي يجعل الأخلاق تابعة للدين باسم "نظرية الأمر الإلهي" للأخلاق.

ومَن كان مِن أهل التقليد الفلسفي اليوناني لا يطيق عقله الإقرار بوجود إله واحد لا شريك له، فأحرى به ألا يطيق وجود إرادة إلهية واحدة، ناهيك بها آمرة وناهية بإطلاق مَن أطاعها نال الثواب ومن عصاها نال العقاب؛ فلئن جاز أن تكون الوحدانية فوق أن تُدرَك بهذا العقل القديم، فلأن يجوز أن تكون الإرادة فوق هذا الإدراك أَوْلى، لأن إدراك الوحدانية شرط في إدراك الإرادة، ومتى فُقد الشرط فُقِد المشروط، فضلا عن أن الآلهة التي خاض هذا العقل طويلا في أخبارها لم تشغله فيها صفة الإرادة المطلقة في تجلياتها بالأمر والنهي بقدر ما شغلته صفتا "العقل" و"الحب"؛ فآلهة اليونان عاقلة بعقل كعقل الإنسان ومُحِبة بحب كحب الإنسان، ومعلوم أن العقل لا إرادة فيه، وأن الحب إرادة لا أمر فيها ولا نهي.

لهذا، لا غرو أن يقوم أهل التقليد الفلسفي اليوناني من المعاصرين للاعتراض على القول بهذه الإرادة الآمرة الناهية؛ وليس هذا مقام تفصيل الكلام في مختلف الشُّبَه التي أوردوها على هذا القول والتي يقدح أغلبها في قدرة الإله أو حكمته، ولا في مختلف الردود التي جاءت عليها والتي يستند أغلبها إلى إثبات ربوبية الإله ومحبته للبشر؛ وحسبنا أن نذكر منها هنا شُبهة مشهورة جاءت في صورة السؤال المزدوج التالي: هل الخير خير، لأن الإله أمر به والشر شر، لأن الإله نهى عنه أو، على العكس من ذلك، هل الإله أمَر بالخير، لأنه خير ونهى عن الشر، لأنه شر؟ فلو أجاب الأخلاقي المتدين بأن الخير خير، لأن الإله أمر به، وأن الشر شر، لأن الإله نهى عنه، لوجب أن يكون كل مأمور به خيرا، حتى ولو كان عند العقل شرا، وأن يكون كل منهي عنه شرا، حتى ولو كان عند العقل خيرا؛ ثم لو أجاب الأخلاقي المتدين بأن الإله أمر بالخير لأنه خير، ونهى عن الشر لأنه شر، لوجب أن يكون الخير والشر مستقلين عن إرادته، بل تكون هذه الإرادة تابعة لهما؛ فحينئذ، لا معنى للتعلق بما أمر به ولا ما نهى عنه(25)؛ وهكذا، فأي واحد من الجوابين اختار الأخلاقي المتدين، فإنه لا مناص له من أن يقع في ورطة مَثَله في ذلك مَثَل "أوطيفرون" عند ما سأله "سقراط" في المحاورة المشهورة التي تحمل

---

(25) من أراد أن يطلع على تفاصيل الآراء والمواقف بشأن هذه النظرية، فليرجع إلى الدراسات الهامة المجموعة في كتاب: HELM, P. (Ed.) : **Divine Commands and Morality.**

اسمه: هل الآلهة تحب الشيء المقدَّس، لأنه مقدس أو أن الشيء مقدس، لأن الآلهة تحبه؟[26].

ولكن الغريب في هذا الأمر هو أن نجد في الفلاسفة المحدثين من يخوض في مسألة ميتافيزيقية عويصة لا قِبَل للعقل المجرد بها على النحو الذي خاض فيها علماء الكلام المسلمون منذ قرون عديدة وافترقوا بصددها فرقا ثلاثا كبيرة؛ فالأشاعرة يقولون بأن ما أمر به الشرع فحَسن، وما نهى عنه فقبيح، بمعنى أن العقل لا يدرك الحُسن والقبح إلا بعد ورود الشرع بهما، والمعتزلة يقولون بأن الشيء حسن فأمر به الشرع، وقبيح فنهى عنه، بمعنى أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان في الأشياء يستقل العقل بإدراكهما، وفرقة ثالثة تقول بأن بعض المأمورات حسنة بأمر الشرع وأخرى حسنة في نفسها، كما أن بعض المنهيات قبيحة بنهي الشرع وأخرى قبيحة في نفسها.

ولنكتف بهذا القدر في بيان الوجهين اللذين يستتبع الدين بهما الأخلاق ـ أي "الإيمان بالإله" و"إرادة الإله"ـ، هذا الضرب من الاستتباع الذي هو الشكل الأول من الأشكال الثلاثة التي اتخذتها الصلة بين الدين والأخلاق؛ ونحن ماضون إلى بيان الشكل الثاني منها والذي هو عبارة عن استتباع معاكس يكون فيه الدين هو التابع للأخلاق.

2 ـ تبعية الدين للأخلاق

تفرعت دعوى تبعية الدين للأخلاق في الفلسفة الحديثة على القول بـ"مبدإ الإرادة الخيِّرة للإنسان" (أو قل "الإرادة الحسنة" أو "الإرادة الطيبة") الذي أقام عليه الفيلسوف الألماني "إيمانوئيل كانط" نظريته الأخلاقية[27] المتميزة.

2 ـ 1 ـ مقتضى مبدإ الإرادة الخيِّرة

لقد ذهب "كانط" إلى أنه لا بد في تأسيس الأخلاق من الصدور عن شيء هو خيِّر بإطلاق، بحيث يكون شرطا وسببا في كل قيمة أخلاقية، وليس هذا الشيء إلا ما سماه بـ"الإرادة الخيِّرة"؛ وتأتي خيريتها، لا من آثارها وفوائدها، ولا بالأَوْلى من مراداتها ومتعلَّقاتها ـ أي من أشياء خارجية عنها، سواء أكانت مِن صُنعها أم لم تكن

(26) انظر: PLATON, : Oeuvres complètes, Pléiade, I, 10d-11b.

(27) "كانط: **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، دار النهضة العربية، 1970، بيروت.

من صنعها .، وإنما تأتي من فعلها من حيث هي إرادة ـ أي من شيء داخلي هو عينها، سواء أتحقّق المراد أم لم يتحقق ـ، بحيث يُعتبَر هذا الفعل غاية في نفسه لا وسيلة إلى غيره.

ولا تكون الإرادة خيِّرة حتى تهتدي في جميع أفعالها بمقتضيات **العقل الخالص** وحده، ولا أدل على وجود هذا العقل في أفعالها من كونها لا تفتأ تدفع عن نفسها كل أشكال الهوى ـ شهوات أو عواطف أو ميولا ـ علما بأن العقل والهوى ضدان لا يجتمعان؛ كما أنها لا تفتأ تتجرد من كل أشكال الحظ والغرَض، فلا تتعلق بأي شيء، كائنا ما كان، حتى ولو كان "السعادةَ القصوى" أو "الكمال الأعلى" أو "الخير الأسمى" أو "الحب الأسنى"، لأن الطريق الذي تختاره الطبيعة للوصول إلى مثل هذه الحظوظ والأغراض ليس، حسب رأي "كانط"، هو العقل الذي يتعثر في الوصول إلى هذه المصالح، وإنما هو الغريزة التي لا تتعثر في ذلك كما تفعل هذه الطبيعة بشأن حاجات الحياة العضوية للإنسان؛ فإذن انضباط الإرادة بالعقل هو الذي يجعل منها بالذات إرادة خيِّرة ابتداء، لا بواسطة، وخيِّرة بنفسها، لا بغيرها.

ولما كانت الإرادة الخيِّرة إرادة عاقلة بعقل خالص، صارت لا تتعلق إلا بالأفعال التي تأتي على وفق الواجب كما يمليه عليها هذا العقل، ولا بد أن يكون واجبا لا اعتبارَ فيه لمادة عارضة ولا تَوجُّه فيه لغرض محدود ولا مجال فيه للتبعية لغيره، إن طمعا في الثواب أو خوفا من العقاب، بمعنى أن الإرادة الخيِّرة هي الإرادة التي تفعل على مقتضى الواجب لذات الواجب، أي لا يحركها في هذا الفعل إلا احترام الواجب وحده؛ لذلك، كانت تصدر في أفعالها الخلقية عن قواعد أو مبادئ مصوغة في صورة أوامر جازمة ومطلقة.

وإذا كانت الإرادة الخيِّرة تتحقق بواسطة الأوامر، فإن كل أمر تصدر عنه لا تتلقاه مطلقا من غيرها أو من خارجها، وإنما هي التي تُلقي به إلى ذاتها من داخلها، فهي صاحبة التشريع لنفسها، ولا يشاركها في ذلك سواها؛ ولا قدرة لها على هذا التشريع الذاتي ما لم تكن تتمتع بتمام الحرية، على أن ذلك لا يعني أبدا أن هذا الأمر التشريعي لا يتعلق إلا بصاحب هذه الإرادة وحده ولا يثمر أخلاقا إلا عنده، وإنما شرطه الذي يصح به هو أن يَتَوخى فيه ذو الإرادة أن يكون قانونا كليا يجري على مجموع البشرية، على أساس أنها غاية في ذاتها، لا مجرد وسيلة إلى غيرها.

ومتى كانت كل إرادة خيّرةٍ تُشرِّع لغيرها حالَما تشرع لنفسها على مقتضى

موجبات العقل الخالص وحده، فلا بد أن تتجنب أسباب التنازع والتعارض بينها وبين غيرها من الإرادات وتتجه تدريجيا إلى التوافق معها، ثم إلى الاتحاد فيما بينها جميعا، مُكوّنة بذلك مملكة لعقلاء هم غايات في ذواتهم، تَحكمهم قوانين مشتركة هي، الأخرى، غايات لإراداتهم المختلفة، أو قل، بإيجاز، "مملكةَ غايات".

وهكذا، فبفضل مبدإ الإرادة الخيِّرة، يبدو أن بناء صرح الأخلاق في غنى عن الإقامة على قاعدة الإيمان بالإله أو قاعدة إرادته المطلقة أو، على حد قول "كانط"، تبدو الأخلاق "غير محتاجة إلى فكرة كائن مختلف وأعلى من الإنسان لكي يعرف هذا الإنسان واجبه، ولا إلى سبب غير القانون نفسه لكي يتَّبعه. [...] فإذن بالنسبة للأخلاق، فليست تحتاج مطلقا إلى الدين؛ بل تكتفي بذاتها بفضل العقل الخالص العملي"[28].

لكن يجوز، بموجب مبدإ الإرادة الخيِّرة، أن تستتبع الأخلاقُ الدين كما يستتبع الأصلُ الفرعَ، ذلك أن العقل الذي تنضبط به هذه الإرادة والذي يأمر بطاعة الواجب، يتطلع إلى تحقيق الجمع بين **الفضيلة** التي تصحب أداء الواجب وبين **السعادة** التي لا تصحب بالضرورة الفضيلة، وهذا الجمع هو الذي يُدْعى بـ"الخير الأسمى"؛ إلا أن العمل على تحقيق هذا الخير الجامع يوجب علينا أن نسلِّم بحقيقتين إيمانيتين اثنتين:

إحداهما، **خلود الروح**، ذلك أن كمال التوافق بين الإرادة والقانون الأخلاقي شرط في حصول هذا الخير، لكن هذا التوافق الكامل لا يمكن أن يحصل إلا بارتقاء غير متناه في مدارج الكمال الخلقي، ومِثْل هذا الارتقاء لا يمكن أن يتحقق إلا إذا افترضنا أن للعاقل ذاتا باقية بقاء غير محدود، ألا وهي الروح!

والحقيقة الثانية، **وجود الإله**، ذلك أن السعادة هي حالة للعاقل في العالم تتوقف على اتفاق الطبيعة مع إرادة هذا العاقل ومع أمله في تحقق الخير الأسمى، لكن هذا الاتفاق لا يمكن أن يتوصل إليه هو بنفسه، لأن القانون الأخلاقي الذي تُصْدِرُه إرادته مستقل عن الطبيعة التي تحيط به كما هو مستقل عن اتفاق هذه الطبيعة مع أمله، وأيضا لأنه إذا كان هذا العاقل، بموجب حريته، علةً لهذا القانون، فإنه ليس هو أبدا علة لهذه الطبيعة التي ترتبط بها سعادته؛ يلزم من هذا أنه لا بد من أن

(28) انظر: KANT, E. : **La religion dans les limites de la simple raison**, p. 23.

نفترض وجود **علة لكل الطبيعة**، تسمو عليها وتملك مبدأ هذا الاتفاق، أي يكون بِيدها سر الوصل بين الفضيلة والسعادة، ألا وهي الإله[29] !

وهكذا، يتضح أن هذين المعتقدَين الدينيين: "خلود الروح" و"وجود الإله" اللذين هاهنا أُنزلا منزلة مسلَّمتين[30]، جاءا تابعين للأخلاق، مترتبين على شعور العاقل، أثناء ممارسته لإرادته الحرة، بالحاجة إلى الخير الأسمى وضرورة العمل على الوصول إليه، وذلك تتويجا لعمله الأخلاقي الصبور والدؤوب.

ولا ينبغي أن نتوهم أن اسم "المسلَّمة" الذي أُطلق على كل واحدة من الحقيقتين الإيمانيتين المذكورتين يدل على ما يدل عليه في الممارسة الرياضية ـ أي قضية أصلية غير مبرهن عليها يتفرع عليها، بطريق البرهان، باقي قضايا النظرية الأخلاقية كما نجد ذلك عند "سبينوزا" ـ فنتصور أن هاتين الحقيقتين الدينيتين أصلين انبنت عليهما الأخلاق المذكورة؛ ذلك أن هذه التسمية وُضعت أساسا بالنظر إلى العقل الخالص النظري، حتى تكون هذه الحقيقة الدينية أو تلك موضوع اعتقاده، لا موضوع معرفته، لأنها لا تنتمي إلى العالم الظاهر والحسي الذي يُمارس فيه العقل النظري هذه المعرفة، وإنما تنتمي إلى العالم الباطن والغيبي الذي يمارس فيه العقل العملي شريعته، فإذن لا يسع العقل النظري إلا اعتقادها كما يعتقد ما لا يعرف؛ وبإيجاز، فإن "خلود الروح" و"وجود الإله" مسلَّمتان على قانون العقل الخالص النظري، لا على قانون العقل الخالص العملي.

2 ـ 2 ـ الاعتراضات على دعوى تبعية الدين للأخلاق

بعد هذا الذي قيل في تبعية الدين للأخلاق، يبقى أن نزداد تأملا في طبيعتها، فنتساءل: هل هي تبعية حقيقة تجعل الدين لا يتزحزح أبدا عن رتبة الفرع أم هي تبعية ظاهرة قد ينقلب فيها الفرع أصلا؟

يمكن القول بأن "كانط" سلك في بناء نظريته الأخلاقية طريقين اثنين يوضّحان كيف أن تأثير الدين في الأخلاق لا يمكن أن نحصره في شكل أو شكلين كـ"اقتباس بعض المعاني الدينية" أو "البناء على بعض الأصول العقدية"، بل إن له أشكالا

---

(29) انظر: KANT, E. : **Critique de la raison pratique**, pp. 167-178.

(30) هناك قضية ثالثة تردد فيها كانط، فتارة جعلها مسلمة وتارة أهمل أن يجعلها كذلك، وهي "الحرية".

عدة منها الظاهر والقريب، ومنها الخفي والبعيد؛ ومِن أخفاها وأبعدها أن يقع التوسل بالدين في قطع الصلة بالدين كما إذا أراد العلماني أن يصنع نظرية علمانية بعناصر مأخوذة من الدين؛ ولعل الطريقين الآتيين هما شكلان من أشكال هذا التأثير الديني الخفي في بناء نظرية أخلاقية علمانية، حتى قيل بأننا هنا حيال عملية "علمنة للدين المسيحي"[31].

أحدهما، **طريق المبادلة**: المقصود بالمبادلة أن واضع النظرية الأخلاقية يأخذ بَدلَ المقولات المعهودة في الأخلاق الدينية مقولات أخلاقية مقابلة لها غير معهودة بنفس الاستخدام النظري في هذه الأخلاق؛ نورد منها على سبيل المثال ما يأتي:

فقد أخذ "كانط" مفهوم "العقل" بَدَل مفهوم "الإيمان"، ومفهومَ "الإرادة الإنسانية" بَدَل مفهوم "الإرادة الإلهية"، ومفهومَ "الحُسن المطلق للإرادة" بَدل مفهوم "الإحسان المطلق للإله"، ومفهوم "الأمر القطعي" بَدَل مفهوم "الأمر الإلهي"، ومفهوم "التجريد" بَدَل مفهوم "التنزيه"، ومفهوم "احترام القانون" بَدل مفهوم "محبة الإله"، ومفهوم "التشريع الإنساني للذات" بَدل مفهوم "التشريع الإلهي للغير"، ومفهوم "الخير الأسمى" بَدل مفهوم "النعيم"، ومفهوم "مملكة الغايات" بَدل مفهوم "الجنة".

والثاني، **طريق المقايسة**: المقصود بالمقايسة أن واضع النظرية الأخلاقية يقدِّر أحكامه الأخلاقية على مثال الأحكام التي تأخذ بها الأخلاق الدينية؛ نذكر من مظاهر المقايسة التي جاءت في هذه النظرية الأخلاقية ما يلي:

فكما أن هناك أخلاقا من تقرير الدين المُنزل، فكذلك ينبغي أن تكون هناك أخلاق من تقرير العقل المجرد، وكما أن الإله في الأُولى هو الذي يشرع القوانين، فكذلك الإنسان في الثانية هو الذي ينبغي أن يتولى تشريع هذه القوانين؛ وكما أن الإله في الأُولى منزَّه عن العلل والمصالح في وضع شريعته الإلهية، فكذلك الإنسان في الثانية ينبغي أن يتجرد عن كل البواعث والأغراض في وضع شريعته الإنسانية؛ وكما أن قوانين الخالق في الأُولى موضوعة للخلق قاطبة، فكذلك ينبغي أن تكون قوانين الإنسان في الثانية شاملة للبشرية كلها؛ وكما أن أوامر الإله في الأولى طاعتُها واجبة، فكذلك أوامر الإنسان في الثانية العمل بها واجب؛ وكما أن الأفعال في

---

(31) انظر: PERELMAN, Ch. : **Introduction historique à la philosophie morale**, p. 127.

الأولى تكون خلُقية بموجب طاعتها للأمر الإلهي، فكذلك الأفعال في الثانية تكون خلُقية بموجب عملها بالأمر الإنساني.

ومن هنا، يتبين أن المشابهة بين المعاني والأحكام الدينية وبين المعاني والأحكام الأخلاقية إن لم تكن مقصودة لذاتها ومرغوباً فيها، فلا أقل من أنها جاءت في غاية الانتساق والاطراد، حتى إنه لا مجال للشك في أن "كانط" أقام نظريته الأخلاقية العلمانية على قواعد دينية مع إدخال الصنعة عليها، حيث استبدَل الإنسان مكان الإله مع قياس أحكامه على أحكامه؛ فإذن ليس لهذه النظرية من وصف العلمانية إلا الظاهر، بحيث تصير العلمانية هنا عبارة عن "دِيَانِية" خفية مَثَلها مَثَل الديانية الجلية في الأخلاق المُنزلة، لا تفترق عنها إلا في كون المستحق للتعظيم فيها صار هو الإنسان العيني، وليس الإله الغيبي.

ومتى ثبت أن الأخذ من الدين فنون بعضها جلي وبعضها خفي، وثبت أيضا أن أخلاق الإرادة الخيّرة أخذت مما قد يخفى من هذه الفنون وبنت عليه صرحها الأخلاقي، فقد بطَل ما يدعي "كانط" من أنها تستتبع الدين، لا أنه يستتبعها؛ وعندئذ، يصح القول بأن الدِّين مَهْدُ الأخلاق اللادينية التي جاء بها، بحيث تكون حقيقة الأخلاقي اللاديني أنه أخلاقي ديني متنكِّر، ودليل تنكره إنكاره للحاجة إلى الحقيقة الدينية قولا والإقرار بها فعلا.

3 ـ استقلال الأخلاق عن الدين

تفرعت دعوى استقلال الأخلاق عن الدين في الفلسفة الحديثة من المسألة الفلسفية الدقيقة التي عُرِفت تحت عنوان أشبه بشعار مذهبي، وهو: "لا وجوبَ من الوجود".

3 ـ 1 ـ مقتضى مبدإ "لا وجوبَ من الوجود"

لقد اشتهر بهذه المسألة الأخلاقية العويصة الفيلسوفُ الإنجليزي "دافيد هيوم"، حتى قيل بأنه ربما لم يأت بفكرة أكثر منها تأثيرا، ثم رُفعت هذه المسألة إلى مرتبة القانون مقرونة باسمه، فسُمّيت بـ"قانون هيوم"؛ وقد ورد نص هذه المسألة التي مازالت تثير جدلا كبيرا بين جمهور الفلاسفة والمناطقة[32] في الفقرة

(32) انظر: HUDSON, W.D. : **The Is-Ought-Question.**
SCHURZ, G. : **The Is-Ought-Problem.**

التالية من كتابه: **رسالة في الطبيعة البشرية**، وهي:

"في كل الأنساق الأخلاقية التي صادفتُها إلى حد الآن، لاحظتُ دائما أن المؤلف يسلك خلال بعض الوقت الطريق المألوف في الاستدلال، مثبتا وجود الإله أو مبديا ملاحظات متعلقة بالأمور الإنسانية، لكن سرعان ما أُفاجأ بأني لا أعود أظفر بقضية لا تقترن بـ"يَجب" و"ليس يجب" بَدل الرابطتين الوجوديتين المعهودتين في القضايا، أي: "يوجد" و"ليس يوجد"؛ وهذا التحول لا يكون مشعورا به، لكنه، مع هذا، يكتسي أهمية بالغة؛ ذلك أنه لَمّا كان اللفظ: "يَجب" أو "ليس يجب" يعبّر عن علاقة أو حكم جديد، كان ينبغي أن تُلاحَظ هذه العلاقة وتُفسَّر وفي نفس الوقت أن يُبيَّن سبب هذا الذي يبدو غير معقول تماما، وهو كيف يمكن أن تَلزَم هذه العلاقة الجديدة من أخرى تختلف عنها اختلافا كليا"[33].

قد نستخرج من هذا النص الأفكار الآتية:

أ. أن أصحاب الأنساق الأخلاقية يقومون، وهم لا يشعرون، بانتقال غريب بين أنواع مختلفة من القضايا.

ب. أن هذا الانتقال الغريب هو عبارة عن تحوُّل من قضايا وجودية ـ أو خبرية أو وصفية ـ إلى قضايا وجوبية ـ أو كَتْبية[34] أو أخلاقية ..

ج. أن هذا التحول من الوجود إلى الوجوب يتخذ صورة لزوم منطقي.

د. أن هذا اللزوم الخاص يخالف المقتضى المعهود في اللزوم، وهو الانتقال من الوجود إلى الوجود.

هـ. أن العمل بهذا اللزوم يستوجب الإتيان بتعليل له.

و. أن حصول هذا اللزوم بغير تعليل هو أمر غير معقول ألبتة.

وعلى هذه العناصر انبنى التأويل المشهور لهذا النص، وهو أن "هيوم" يقول

---

(33) انظر:

HUME , D. : **A Treatise of Human Nature,** Oxford, Clarendon Press, 1965, p. 469.

(34) نستعمل الصفة: "كَتْبي" المشتقة من المصدر: "كتْب" لإفادة ما يفيده المصطلح الفرنسي: "prescriptif" في مقابل الصفة: "وصفي" التي تدل على ما يدل عليه المصطلح الفرنسي: "descriptif"؛ ومعلوم أن من معاني الفعل: "كتب" معنى "أوجب"، إذ يقال: "كتب الله الشيء"، أي قضاه الله وفرضه".

بأنه لا نتيجة أخلاقية ـ أي غير خبرية ـ يجوز أن تلزم من قضايا خبرية أو، بمعنى أعم، لا نتيجة أخلاقية يجوز أن تلزم من قضايا غير أخلاقية كما إذا قال القائل: "في العلم منفعة للإنسان، فطَلَبُ العلم واجب" (أو على طريقة المنطقيين: توجد في العلم منفعة للإنسان، فإذن يجب طلب العلم).

ومن ثمَّ، تقرر أن "هيوم" يعارض كل تأسيس للأخلاق على أصول خبرية أو أصول غير أخلاقية، وبالتالي أنه أول من يدعو إلى استقلال الأخلاق.

ونجد صدى لهذه المسألة في مسألة أخرى لا تقل عنها انتشارا وتأثيرا عُرف بها فيلسوف إنجليزي معاصر هو "جورج إيدوار مور"، وهي: "المغالطة الطبيعانية"؛ ومقتضاها الإجمالي أن كل الأخلاقيين الذين تقدموه افترضوا أنه بالإمكان تحليل المفاهيم الأخلاقية وردُّها إلى مفاهيم طبيعية كما إذا حللنا مفهوم "الخيِّر" ورددناه إلى مفهوم طبيعي هو: "المُمتِع" (أو "المرغوب في الرغبة فيه")، والحال أنه لو صح هذا الرد، لوجب أن يكون قولنا: "الخيِّر هو الممتع" هو عين قولنا: "الخيِّر هو الخيِّر" أو قولنا: "الممتع هو الممتع"، بمعنى أن المفهومين مترادفان؛ وليس الأمر كذلك، إذ نجد للقول الأوَّل فائدة لا نجدها في الثاني ولا في الثالث؛ فيكون الأصل في هذا الافتراض الخاطئ هو اعتقاد هؤلاء أن انطباق المفهومين: "الخيِّر" و"الممتع" على نفس الأشياء دليل على تطابقهما في المعنى[35].

فظاهر أن "مور" هنا يتكلم عن تعريف المفهوم الأخلاقي بواسطة المفهوم الطبيعي حيث يتكلم "هيوم" عن لزوم القضية الأخلاقية من القضية الخبرية أو الوجودية، ومعلوم أن التعريف حالة خاصة من اللزوم، إذ هو عبارة عن اللزوم وعكسه، فتكون المغالطة الطبيعانية إذن حالة خاصة من قانون "هيوم".

2 ـ 3 ـ الاعتراضات على دعوى استقلال الأخلاق عن الدين

قد نضع في الاعتبار أن "هيوم" حرِص على أن يذكر لنا في فقرته السابقة نوعين اثنين من القضايا الخبرية: أحدهما "القضايا التي تخبر عن الإله"، والثاني "القضايا التي تخبر عن الإنسان"؛ وواضح أن في هذا التفصيل تنبيها على أن النوع الأول هو الذي يتضمن القضايا الدينية، في حين أن النوع الثاني لا يتضمن مثل هذه القضايا؛ وتترتب على هذا، بموجب التأويل المشهور لهذه الفقرة، نتيجتان اثنتان:

---

(35) انظر: MOORE, G.E. : **Principia Ethica**, pp. 5-21.

أولاهما هي أن "هيوم" **يُخرج الأحكام الدينية من الأحكام الأخلاقية**؛ ذلك أنه يحصر الحكم الديني في الإخبار عن المغيَّبات كما يكون الحكم الطبيعي محصورا في الإخبار عن المشاهدات والمُحسَّات؛ ولما كان الشيء الخلُقي غير الشيء الخبري، فإذن لا يمكن أن يكون الحكم الديني حكما أخلاقيا مَثلُه في ذلك مَثل الحكم الطبيعي، لذلك صار لا يصح أن نستنتج منه قولا أخلاقيا.

والنتيجة الثانية هي أن "هيوم" **يعتبر أن الأحكام الدينية لا تصلح لأن تؤسس الأحكام الأخلاقية**؛ والشواهد على ذلك متعددة؛ منها أن "هيوم" تأثر بسَلَفه "رالف كادوورث"[36] الذي كان يستنكر قول بعضهم بأن الخير والشر متعلقان بإرادة الإله وأن طاعته خير ومعصيته شر، قاصدا "هوبز" على الخصوص وكذلك "ديكارت" ومختلف اللاهوتيين، وكان يذهب إلى أن الخير والشر توجبهما طبائع الأشياء ذاتها، لا إرادة مريد، كائنا ما كان، إلها أو مَلِكا؛ ومنها أيضا أن "هيوم" كان بصدد الرد على معاصريه من الأخلاقيين المتدينين الذين يقيمون الأخلاق على قاعدة الإرادة الإلهية، مدعيا أنها لا تتأسس إلا على الوجدان الإنساني، وليس، كما يُظن، على إرادة الإله ولا على عقل الإنسان[37]؛ ومنها أخيرا أنه يقول، في عَقب الفقرة من كلامه التي أتينا على ذكرها، بأن الانتباه إلى الانتقال الغريب الذي أشار إليه من شأنه "أن يهدم كل أنساق الأخلاق الدارجة"؛ وقد بيّن بعضهم كيف أن "هيوم" لم يكن يقصد بوصف "الدارجة" الوارد في عبارته هذه إلا ما كان مألوفا لأهل عصره في القرن الثامن عشر من الأنساق الأخلاقية، وهي بالذات الأخلاق الدينية[38].

لكن يُمكننا أن نورد على هاتين النتيجتين جملة من الاعتراضات نجملهما في اعتراضين جامعين، أحدهما متعلق بالنتيجة الأولى والثاني متعلق بالنتيجة الثانية؛ فلنأت الآن على بيانهما.

3 ـ 2 ـ 1 ـ اعتبار الدين بمنزلة نظرية في المغيَّبات: واضح أن إخراج الحكم الديني من الحكم الخلقي يقوم على تصور لمفهوم "الدين" في غاية الضيق، إذ **يجعله أشبه بالنظرية**، وذلك من جهتين اثنتين، إحداهما، أن الدين ـ بحسب ما في

---

(36) Ralph CUDWORTH ، انظر:
PRIOR, A.N. : **Logic and The Basis of Ethics**, pp. 13-25.

(37) انظر: HUDSON, W.D. : **Modern Moral Philosophie**, pp. 264-265.

(38) انظر: HUDSON, W.D. : **The Is-Ought-Question**, p. 46.

جاء في نص "هيوم" المذكور أعلاه ـ هو جملة أحكام خبرية أو وجودية، ومعلوم أن النظرية ليست إلا نسقا متكاملا من القضايا الخبرية؛ والجهة الثانية أن هذه الأحكام الدينية هي عنده افتراضات وضعها الإنسان من لدنه لكي يفسر بها تجربته في العالم بعد أن فَشِل في الظفر بالعلة الطبيعية التي تفسرها له، إذ يلجأ إلى الإيمان بوجود إله يجعل منه العلة الأولى لأحداث الحياة وظواهر الكون من حوله، متعاطيا لعبادته[39]؛ ومعلوم أن قضايا النظرية إنما هي الأخرى عبارة عن افتراضات تقبل التحقيق أو التنتيج.

بينما حقيقة الدين أنه أشبه **بالمؤسسة** منه بالنظرية، بل هو أصلا مؤسسة؛ ومقتضى المؤسسة أن تكون مجموعة أحكام ومعايير تحدد كيفيات العمل من أجل تلبية حاجات معينة؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يتضمن الدين إلى جانب الأقوال التي تخبر عن الموجودات، حسية كانت أو غيبية، أقوالا وجوبية ـ أو كَتْبية ـ تحدد العلاقات بين هذه الموجودات، جلبا للمنفعة ودفعا للمضرة؛ والأقوال الوجوبية التي تجلب النفع وتدفع الضرر لا تكون إلا أقوالا أخلاقية، فيلزم أن يكون الدين أخلاقيا بقدر ما هو إخباري.

ليس هذا فقط، بل أيضا قد يكون الخبر في الدين خادما للأخلاق أو تابعا لها؛ فحينئذ، يكون حمله على وجه الإيجاب ـ أو الكَتْب ـ أَولى من حمله على وجه الإخبار، فضلا عن أن الخبر، عموما، قد يُصرَف، في مقام معين من مقامات الكلام، عن ظاهره، فيكون في معنى الإيجاب أو الكتْب.؛ فمثلا، إذا قال القائل: " يأمر الإله بأن أفعل كذا"، فليس مراده هو إخبار غيره بواقع محدد هو: "وجود أمر الإله إليه بفعل مخصوص"، حتى يحق للمخاطب أن يُصدّقه أو يكذبه، لأنه يعرف أن هذا المخاطب عالم بأوامر الإله ونواهيه، وإنما مراده هو استنهاض همته هو نفسه للقيام بهذا الأمر الإلهي، بحيث يصير "وجود هذا الأمر" هنا في معنى "وجوب الفعل"؛ وعليه، يجوز أن يفيد القول: "يأمر الإله بأن أفعل كذا" ما يفيده القول: "يجب أن أفعل كذا".

وهنا قد نأخذ بعين الاعتبار شيئا آخر، وهو أن الأوامر الإلهية تمتاز بخاصية لا توجد في الأوامر الإنسانية، وهي أنها أوامر مطاعة بالضرورة إن عاجلا مع وجود

(39) انظر: HUME, D. : **Dialogues sur la religion naturelle.**

الثواب أو آجلا مع وجود العقاب، بحيث يمتنع أن يكون إخبار المخبر بها منفكا عن وقوعه تحت الامتثال لها، طوعا أو كرها؛ فإذ ذاك، ترتقي العلاقة بين القولين السابقين من رتبة كونها علاقة جائزة إلى رتبة كونها علاقة ضرورية، ومقتضى اللزوم إنما هو هذه العلاقة الضرورية بين الأقوال، بحيث يصح أن يقول القائل: "يأمر الإله بأن أفعل كذا، فإذن يجب أن أفعل كذا"؛ وفي هذا نقض لقانون "هيوم" الذي يقضي بوجود ثغرة لا تنسد بين القول الوجودي والقول الوجوبي.

ورب معترض يقول بأن هذا الاستدلال لا يصح إلا بتقدير مقدمة جامعة، وهي: "إذا أمر الإله بأن أفعل كذا، فإنه يجب أن أفعله"، وهذه قضية شرطية تقيم الوصل بين مُقدَّم وجودي وتال وجوبي، وهذا الوصل وحده هو الذي يصح به الانتقال إلى تقرير النتيجة الوجوبية: "يجب أن أفعل كذا"؛ والجواب أن معنى القول: "يأمر الإله بأن أفعل كذا" هو بالذات "يوجب الإله أن أفعل كذا"، وواضح أنه لا حاجة إلى واسطةٍ بين هذا القول الأخير وبين القول الآخَر: "يجب أن أفعل كذا"، فالقولان ينزل أحدهما من الثاني منزلة القول الشارح له أو المعرّف له؛ وعلى هذا، فلا خلاف في صحة الاستدلال الآتي: "يوجب الإله أن أفعل كذا، فإذن يجب أن أفعل كذا"، وبه يبطل قانون "هيوم".

3 ـ 2 ـ 2 ـ **إنكار حضور الدين في الأخلاق**: لئن كنا لا نملك إلا أن نُسلم بانتقادات "هيوم" لِما وقعت فيه الممارسة الدينية للجمهور من البدع والضلالات الناتجة عن الغلو في تشبيه الإله بالإنسان، فلا نسلِّم له أبدا أن يُجلي الدين عن الأخلاق، معتبرا أن أصلها يبقى في نطاق الوجدان الإنساني أو، على حد تعبيره، "الحس الأخلاقي المشترك بين الناس"؛ ونستند في اعتراضنا هذا على الحقيقتين الآتيتين الخاصتين بالقيمة الخلقية، وهما:

3 ـ 2 ـ 2 ـ 1 ـ **الوعي بمصدر القيمة الأخلاقية يرجع إلى الدين**، ذلك أن "هيوم" يدَّعي أننا عندما نلاحظ أفعالنا أو أفعال غيرنا، نحكم عليها، بفضل حس داخلي مباشر، بالحُسن متى وجدنا منها لذة وبالقبح متى وجدنا منها ألما، مع إقبالنا على ما كان سببا في هذه اللذة وإدبارنا عما كان سببا في هذا الألم، بمعنى أن **الحس الأخلاقي** هو الأصل في نسبة قيم الخير والشر إلى الأفعال الإنسانية؛ ونجد من بين الصفات التي ينسبها إلى هذا الحس الخاص ما يلي:

* أنه يباين العقل من جهة أن العقل لا يدخل في التحسين والتقبيح، والمراد

بالعقل عنده هو العقل النظري القبْلي الذي لا شأن له بالحياة العملية.

* أنه عبارة عن إدراك وجداني طبيعي لا صناعة معه وعفوي لا تكلف فيه.
* أنه بمثابة ذوق مشترك بين الناس جميعا، فيكون في جانب منه تجربةً جمالية.

ونحن إذا تأملنا في هذه الصفات التي يسندها "هيوم" إلى الحس الأخلاقي، تبيَّنا أنها عين الصفات التي جاء الدين على وفقها وبغرض حفظها في النفوس وتزكيتها وصرف أسباب الانحراف والفساد عنها؛ إذ أنها تطابق السمات التي اختص بها ما أسماه الدين باسم "الفطرة"، **فالفطرة** هي، إجمالا، عبارة عن شعور أخلاقي يولَد به الإنسان في كمال خِلقته، ولا بد لشعورٍ هذه حقيقتُه أن يكون **تلقائيا**، لأن الإنسان مخلوق به وأن يكون **جماليا** لكمال هذا الخلُق وأن يكون **عمليا** لتعلقه بأفعاله.

وعندئذ، فواحد من افتراضين: إما أن مفهوم "الحس الأخلاقي" هو نَقلٌ مقصود لمفهوم "الفطرة"، وإما أنه ليس نقلا مقصودا له؛ فإن كان الافتراض الأول، جاز أن يكون "هيوم" قد وقف على معنى "الفطرة" في النصوص الدينية، سواء المقدسة منها أو اللاهوتية، وهو الذي اشتغل طويلا بمسألة الدين وخصص لها مؤلفين طريفين هما: **التاريخ الطبيعي للدين ومحاورات في الدين الطبيعي**؛ فعمد إلى إخراج هذا المعنى المنزَّل عن وصفه الديني باختيار اسم له يصرف عنه كل دلالة غيبية ويناسب توجهه الحسي التجريبي[40]، آتيا في هذا بفعل يدخل في نطاق مجهود "العلمنة" الذي شهد انطلاقته في هذه الفترة والذي اتخذ له اسم "الأنوار"[41]؛ وفي هذه الحال يكون "هيوم" قد استمد من الدين، **بطريق مباشر**، الأصلَ الذي بنى عليه نظريته في الأخلاق.

وإن كان الافتراض الثاني ـ أي أن الحس الأخلاقي ليس نقلا مقصودا للفطرة ـ، جاز أن يكون "هيوم" قد ظفر بمفهوم "الحس الأخلاقي" في نصوص الفلاسفة

---

(40) نستعمل الصفة: "تجربي" المشتقة من اسم "تجربة"، وليس الصفة: "تجريبي" التي اشتهر استعمالها في هذا المعنى، والواقع أن "التجربة" غير "التجريب"، الغالب على الأولى الدلالة على الخبرة الطبيعية كما هي التجربة في الحياة اليومية، وتقابل عندنا اللفظ الأجنبي: "Experiential"؛ بينما الغالب على الثانية الدلالة على الخبرة الصناعية كما هو التجريب في المختبرات العلمية، وتقابل المصطلح الأجنبي: ."Exprimental"

(41) لِتعلم أن لفظ "الأنوار" هو نفسه مأخوذ من الخطاب الديني.

الذين تولوا الرد على الفلسفة الأخلاقية القائلة بأن الدافع الوحيد للأفعال الإنسانية هو حب الذات والمصلحة الذاتية، وقد اشتهر بها "هوبز" ثم من بعده "مَانْدْفيل"[42]؛ ونجد من بين هؤلاء الفلاسفة المناهضين لهذه النزعة الأخلاقية "شافتَسبوري" و"بَاتْلَر" و"هاتشِيسون" الذي كانت بينه وبين "هيوم" مراسلات[43]، وقد أُطلق عليهم جميعا اسم "فلاسفة الحس الأخلاقي"؛ وأشهر هؤلاء الثلاثة "جوزيف بَاتْلَر" الذي تكلم في الحس أو الشعور الأخلاقي وفي سلطته الموجِّهة لأفعال الإنسان بما لم يتقدم لغيره، حتى احتاج "هيوم" إلى أن ينوه به في كتابه: **رسالة في الطبيعة البشرية**، قائلا عنه بأنه من فلاسفة الإنجليز المتقدمين القلائل الذين لهم طريقة جديدة في تصور علم الإنسان؛ لكن الذي يستوقفنا هنا هو أن هذا الفيلسوف المتميز كان أيضا رجل كنيسة يقضي جل وقته للعمل بهذا المؤسسة، وألف أهم كتاب له في الدفاع عن الوحي الإلهي والمعتقد الأرثوذكسي المسيحي؛ والغالب أن يكون قد استلهم، على الأقل، بعض مفاهيمه وآرائه في الأخلاق من النصوص المقدسة، ويجوز أن يكون مفهوم "الشعور الأخلاقي" عنده أحد الأمور التي استوحاها من هذه النصوص، بحيث يكون نقلا فلسفيا لمعنى "الفطرة" المبثوث فيها؛ وإذا جاز هذا، فلِمَ لا يجوز أن يكون "هيوم" قد استقى من هذا الفيلسوف المتدين ذاك المفهوم، وهو الذي أقر بإعجابه به، ولا إعجاب بغير تأثر! وفي هذه الحال، يكون "هيوم" قد استمد من الدين، **بطريق غير مباشر**، الأصلَ الذي بنى عليه نظريته الأخلاقية.

3 ـ 2 ـ 2 ـ 2 ـ أن الخبَر في الدين لا ينفك عن القيمة الأخلاقية؛ فقد تقدم أن "هيوم" ادعى أن الأحكام المتعلقة بوجود الإله وصفاته هي قضايا خبرية أو وجودية؛ لذا، لا يصح أن نستنتج منها قضايا وجوبية، ومعلوم أن القضية الوجوبية تتضمن، بموجب كونها معيارا نعاير به هذا الفعل أو ذاك من أفعال الإنسان، حكما تقويميا، أي قيمة أخلاقية؛ إلا أن هذا الفصل القاطع بين الخبر والقيمة لا يمكن التسليم به، وذلك لثبوت الحقيقتين الآتيتين:

أولاهما، أن الفصل بين الخبَر والقيمة في عموم المعرفة، إن لم يكن قد حُسِم

(42) T. HOBBES (1588-1679), B. DE MANDEVILLE (1670-1733)

(43) A.A.C. SHAFTESBURY (1671-1713), J. BUTLER (1692-1752), F. HUTCHESON (1694-1746).

الأمر فيه بالبطلان، فلا أقل من أنه موضع أخذ ورد، وأنصارُ الرد فيه أكثر من أنصار الأخذ، ذلك أن كثيرا من التفرِقات التي كانت مسلّمة عند الجمهور قد صار مشكوكا فيها عند فقهاء العلم المعاصرين، نحو "التفرقة بين الواقعة والنظرية" و"التفرقة بين الملاحظة والنظرية" و"التفرقة بين التعريف والنظرية" و"التفرقة بين التحليل والتركيب" و"التفرقة بين الوصف والتفسير" و"التفرقة بين الواقعي والمثالي" و"التفرقة بين الواقعي والاعتقادي" و"التفرقة بين الصوري والتجربي"؛ وقد كانت "التفرقة بين الواقعة والقيمة" أكثرَها استقطابا لأنظار الفلاسفة ومثارا لجدل عميق وخصيب بينهم ليس هذا موضع تفصيله، وإنما حسبنا أن نشير إلى أن ما ظهر في هذا الجدل من وجوه القدح في هذه التفرقة ليس بالقليل.

* فمنها أن ممارسات البحث العلمي التي نتبعها في تمييز ما هو واقعة مما ليس واقعة يفترض قيما ومقاصد مختلفة هي عبارة عن رؤيتنا الخاصة للعالم، أي يفترض، على سبيل المثال، معايير للعقلانية وللموضوعية كما نراهما، بحيث إذا تغيرت هذه المعايير المخصوصة تغيرت الوقائع المقبولة.

* ومنها أيضا أن الأوصاف التي يمكن أن نأتي بها للواقعة الواحدة لا تقف عند حد، لكن هذه الأوصاف تبقى مجرد سرد ليس تحته كبير طائل، حتى نستطيع أن نحدد تصورنا للوجه الذي يكون به الوصف عندنا مفيدا ومثمرا، ولا طريق لنا إلى هذا التحديد إلا إذا توسلنا في ذلك بقيم ومقاصد تختص بنا.

* ومنها كذلك أن الأوصاف الكثيرة للواقعة الواحدة قد تكون متباينة فيما بينها لوجود تباين في المعايير التي استندت إليها، على الرغم من ثبوت فائدة كل واحد من هذه الأوصاف في نطاق نسق المعايير الخاص به.

ولا يخفى أن المراد بـ"الخبر" في مقابلته بالقيمة هنا هو بالذات الدلالة على معنى "الواقعة"، فالخبَر هو كل قول يصف واقعة وصفا إن جاء مطابقا لها، كان صادقا وإن جاء مخالفا لها، كان كاذبا؛ وعلى هذا، تكون الشُّبَه التي أوردناها على "التفرقة بين الواقعة والقيمة" واردة أيضا على "التفرقة بين الخبر والقيمة"، فلا نراها إلا تفرقة ناتجة عن الصنعة الفلسفية أو عن الإجرائية العلمية مَثَلها في ذلك مَثَل التفرقة في الشيء الواحد بين ذاته وصفاته.

والحقيقة الثانية هي أن الفصل بين الخبر والقيمة في المجال الديني أمر مستحيل، وبيان ذلك من الوجوه الثلاثة الآتية:

أ. ليس الغرض من الخبر في الدين تبليغُ معلومٍ معين بقدر ما هو الحث على الاعتبار بهذا المعلوم، أي ليس هو الدلالة علىَ الشيء في ذاته بقدر ما هو الاستدلال بهذا الشيء على ما سواه، أو قل بإيجاز، إن **الخبر الديني هو آية قبل أن يكون حكاية**؛ ومقتضى الآية أنها علامة معناها لا يُبحث عنه في صيغة القول، وإنما يُبحث عنه في مراد القائل منه، وقد يطابق هذا المراد صيغة القول أو لا يطابقها، إلا أن البحث في المراد، على ضرورته وفائدته، لا يكفي في أن تستحق العلامة تمام رتبة الآية، بل ينبغي أن **يُبحث عن المعنى أيضا في دلالة هذا القول على قائله**، بحيث كلما كان المعنى المستنبط من القول دالا على القائل، كان أقرب إلى مراد هذا القائل؛ وعلى هذا، فإن **الدلالة على القائل في الآية هي الأصل في فهم المراد منها**؛ وإذا كان القائل هو أسمى قائل كما هو الأمر هنا، فلا أبلغ في فهم مراده من تبين دلالة القول عليه، ولا أنأى عن فهم هذا المراد من عدم تبيُّن هذه الدلالة أو نسيانها أو صرفها؛ ولما كان أنه لا قيمة تعلو على هذا القائل الأسمى، كان خبره يخبر عنه بقدر ما يخبر عن مراده، أو باختصار، كان خبره لا يفارق قيمته.

ب. أن الخبر الديني ليس خبرا علميا، وإنما هو خبر عملي، ذلك أن الدين لم يأت لكي يعلّم الناس ما يمكن أن يدركوه بآلاتهم وقدراتهم المختلفة التي خُلِقوا بها، ولا أتى على نسق نظرية علمية، حتى يمكن أن تُجرَى عليها وسائل التحقيق المعلومة كما ظن بعضهم، وإنما أتى لكي يُرشد الخلق إلى الطريق التي ينبغي أن يوجهوا بها عمل هذه الآلات والقدرات الإنسانية، حتى يستطيعوا أن يحيوا حياة طيبة في العاجل وحياة سعيدة في الآجل، وذلك لأن هذه الآلات والقدرات المختلفة، بالنظر إلى ذاتها، يجوز أن تَطرُق كل أبواب الإمكان وتأخذ في ممارستها كل اتجاه، إذ ليس لها من ذاتها ما يحملها على فعل هذا بعينه أو فعل هذا دون فعل ضده، بحيث قد تصنع المضار صنعَها للمنافع ولا تبالي، بل لا تهتدي من نفسها إلى تمييز الضار من النافع؛ ولا مطمع في توجيهها إلا بتعيين جملة من القيم التي ينبغي لها أن تطلبها، وهي التي يتولى الخبر الديني الإعلام بها أو الإشارة إليها، **فإذن لا خبر في الدين بمعزل عن قيمة قريبة أو بعيدة.**

ج. أن القيمة الخلقية ليست مصاحبة للخبر الديني فحسب، بل هي متفرعة عليه، فلولا هذا الخبر الخاص، لما كانت ثمة قيمة خلقية؛ ليس يهم أن نبحث في

تاريخ الإنسان القديم، فتتبين كيف أن الدين صحب أطوار وجوده الأولى، فأمده بما يجاوز واقعه من سامي المعاني، ولكن الذي يهمنا هو أن نتأمل كيف يمكن في سياق القول بأنه لا لزوم للقيمة من الواقع ـ كما هو قول "هيوم" في جانبه المتعلق بالخبر الحسي ـ أن يعرف الإنسان هذه القيمة؛ فلو أننا قدرنا أن الإنسان أخذ يرْكُم الوقائع التي في نفسه أو التي من حوله بعضها فوق بعض وبقي على هذه الحال ما شاء من الزمان وكان غيره ظهيرا له في هذا كله، فليس بوسعه إطلاقا أن يستخرج من ركامه إلا وقائع حسية متعددة أخرى أو واقعة حسية واحدة تجمعها يسميها "العالم"؛ فعندئذ، لا يبقى إلا أن نفترض وجود طريق آخر غير طريق الواقع يكون بمقدوره أن يمدنا بمعرفة القيمة، ناهيك عن معرفة القيمة الخلقية، ولا يمكن أن يكون هذا الطريق الآخر هو طريق الخيال، لأن الخيال لا معرفة معه ولا يقين فيه، فضلا عن أنه يضع أشياءه على مثال أشياء العالم الواقعي، بحيث يكون الخروج إليه خروجا إلى وقائع متخيَّلة، وليس إلى قِيم متحقِّقة؛ فلا يبقى **إلا طريق الوحي**، فهو الخبر الذي، إن لم يكن قيمةً كلُّه، فلا أقل من أنه يؤلف بين الوجود والقيمة على الدوام.

لذلك، وجد "هيوم" نفسه مضطرا إلى أن يفترض وجود "حس خُلقي" مبثوث في نفس الإنسان له تعلق بالقيم وحدها، حسٌ لا يعمل بعمل العقل الذي له تعلق بالوقائع وحدها؛ بيد أنه أوهمنا أنه اهتدى إلى هذا الافتراض بمحض النظر العقلي الفلسفي، وقد بينا آنفا أن هذا غير صحيح، إذ اقتبسه إما من النصوص المقدسة أو من نصوص رجال الدين؛ بل إنه، بموجب منطق فكره ودعواه، لا يمكن أن يصح ذلك أبدا، فقد زعم أن العقل لا يُوَصِّل إلى إدراك القيمة؛ وإذا كان الأمر كذلك، فكيف بعقله هو يُوَصِّله، لا إلى إدراك مفهوم "القيمة" فحسب، بل أيضا يُوَصِّله إلى معرفة مصدر القيم جميعها، والذي يسميه "الحس الخلقي"؛ فيا ترى هل الذي يعجز عن الشيء لا يكون عن سببه المُحدِث له أعْجَز !وعليه، فلا مفر إذن من التسليم بأن الخبر الإلهي هو المصدر الحقيقي للعلم بالقيمة الخلقية كما أن الفعل الإلهي هو السبب الحقيقي للشعور بها في الوجدان؛ وهل يماري في هذا إلا من أراد أن ينسب إلى الإنسان ما تنبغي نسبته إلى الإله، واقعا في ما يشبه "تأليه الإنسان" أو على العكس "تأنيس الإله"!

4 ـ نقد اعتقادات شائعة بصدد الدين والأخلاق

حسبنا ما تقدم توضيحا للمواقف الثلاثة من الصلة بين الدين والأخلاق في الفلسفة الغربية الحديثة، أي "تبعية الأخلاق للدين" و"تبعية الدين للأخلاق" و"استقلال الأخلاق عن الدين"، مع العلم بأن غرضنا لم يكن استيفاء الكلام في هذه المسألة، لأن ذلك لا يتسع له الكتاب الواحد، فما الظن بفصل واحد من الكتاب! وإنما كان غرضنا أن نمهد لموقفنا من هذه الصلة الذي بَنَينا عليه آراءنا المختلفة التي عرضناها في فصول هذا الكتاب، غير أنه مازلنا في حاجة إلى التنبيه على أن هذا الموقف يختلف عما هو معهود عند فقهاء المسلمين وأصولييهم، وبالأولى عند متكلميهم وفلاسفتهم.

فإذا كان المتكلمون والفلاسفة قد تذبذبوا بين القول بتبعية الدين للأخلاق والقول باستقلال الأخلاق عن الدين، فإننا لا نقرهم على هذا التذبذب، بل، على العكس من ذلك، نلومهم عليه، لأنه دليل ضعف وتقليد لا دليل قوة وتجديد، إذ وقعوا فيه بسبب انسياقهم إلى التفكير في هذه العلاقة على مقتضى المنقول اليوناني؛ وإذا كان الفقهاء والأصوليون قد أخذوا بمبدإ تبعية الأخلاق للدين بموجب تسليمهم بأن الدين جاء لينظم حياة الإنسان في مجموعها، فإن كنا نقرهم على هذا الأخذ، فإننا نلومهم على كونهم جعلوا رتبة الأخلاق لا تتعدى رتبة المصالح الكمالية، حاملين عبارة "مكارم الأخلاق" ـ التي ورد بها الحديث الشريف المعلوم: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" ـ على معنى "مكامل الأخلاق"، أي **تكملات** للأخلاق؛ في حين لو أنهم اتبعوا المنطق السليم في فهم حقيقة الدين، لتبينوا أن الأخلاق أَولى برتبة المصالح الضرورية من غيرها؛ فما ينبغي لدين إلهي، ناهيك بالإسلام، أن ينزل إلى الناس، مقدِّما الاهتمام بشؤون الحياة المادية للإنسان على الاهتمام بكيفيات الارتقاء بحياته الروحية! وهل في المصالح ما يختص بكيفيات هذا الارتقاء غير الأخلاق! ثم هل في شؤون الإنسان ما هو أدل على إنسانيته من شأنه الخُلقي !

وإذا قيل بأن الفقهاء والأصوليين قد ذكروا "حفظ الدين" من بين المصالح الضرورية، والأخلاقُ إنما هي تابعة للدين، فإذن حفظهم للدين هو حفظ للأخلاق؛ قلنا بأنهم بين موقفين اثنين، وكلاهما قادح فيهم، فإما أن يفهموا هذه التبعية بمعنى كون الأخلاق جزءا من الدين كما تكون العبادة جزءا منه؛ وحينئذ، يلزمهم أن يكفوا

عن عادتهم في وضع الأخلاق في المرتبة الثالثة من مراتب المصالح الإنسانية، ثم أن يباشروا تجديد النظر في كثير من أحكامهم في المصالح، هذا إن لم يتعين عليهم مراجعة الأصول نفسها التي بنوا عليها نظريتهم في المقاصد؛ وإما أن يبقوا على عادتهم في حفظ الرتبة الثالثة للأخلاق وحفظ الرتبة الأولى للدين؛ وعندئذ، يلزمهم أن يقروا بأن تبعية الأولى للثاني، إما أنها ليست تبعية ضرورية، وإنما تبعية جائزة، بمعنى أن الفعل الخُلقي قد يدخل في الفعل الديني وقد لا يدخل فيه، وإذا لم يدخل فيه، فإن ذلك لا يضر به (أي بالفعل الخُلقي) كما لو كان بين الفعلين عموم من وجه وخصوص من وجه؛ وإما أن المراد بهذه التبعية في الأصل هو عكسُها، بمعنى أن الفعل الديني هو الذي يدخل في الفعل الخُلقي، فحينئذ يشبِه موقفُهم موقف بعض المتكلمة والمتفلسفة.

والصواب أن الدين والأخلاق شيء واحد، **فلا دين بغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين**، ولا يمكن أن نتبين هذه الحقيقة إلا إذا تخلصنا من اعتقادات شائعة عن الدين والأخلاق، ونخص بالذكر منها ثلاثة:

4 ـ 1 ـ الأصل في الدين حفظ الشعائر الظاهرة

ليس من شك أن أداء الشعائر واستخدامَ الجوارح في أدائها والدوامَ على هذا الأداء الحسي أمور يقوم عليها كل تدين، أيا كان، لكن أن تصير هذه الأمور مطلوبة لذاتها، حتى يُظن أن الدين كله ينحصر في المظاهر الخارجية لهذا الأداء الشعائري، فهو ما لا يمكن أن يتفق أبدا مع مقصد الحقيقة الدينية؛ فواضح أن الغرض من الشعيرة ليس هو الشعيرة نفسها، وإلا اندفع القائمون بها في الجمود عليها بدون موجب معقول، جالبين لأنفسهم تُهماً تضر بدينهم أكثر مما تضر بهم، كأن يُرمَوا بالتعصب والتطرف، وإلا فبالتخرُّف يُرمَون، مادام ظاهر الشعائر يظل عندهم وعند خصومهم في حكم ما هو غير معقول؛ وإنما الغرض من الشعيرة هو ما يتركه أداؤها من آثار مخصوصة في القائم بها تنقله من الحال التي هو عليها إلى حال أخرى تَفضُلها، وهذه الآثار التي منها الجلي ومنها الخفي هي التي ينبغي من جهتها أن نطلب معقولية هذه الشعائر، بحيث **تكون الشعائر معقولة، لا بظواهرها، وإنما بآثارها**؛ وتوضيح ذلك أن هذه الآثار يمكن رصدها وفحصها وتبيُّن فوائدها وتوقع عواقبها، وليس مقتضى المعقولية إلا هذه القابلية للمشاهدة والمقارنة والتحليل والاستنتاج، وهي حاصلة هنا حصولها فيما هو معقول بذاته، لا بنتيجته.

وقد غابت عن الأذهان هذه اللطيفة، وهي أن المعقولية على ضربين اثنين: "معقولية الشيء بذاته"، و"معقولية الشيء بغيره"، والمعقولية الأولى ضيقة وسطحية وجزئية أو قل بالأحرى **تجزيئية** في حين أن المعقولية الثانية واسعة وعميقة وكلية أو قل بالأحرى **تكاملية**؛ والحال أن الأصل هو المعقولية التكاملية ـ أو قل **معقولية العمق** ـ لأن الجزء، ولو بدا معقولا في ذاته، فقد يصير غير معقول باعتبار الكل، ولا فصل في أمر معقوليته إلا بحسب هذا الكل، بحيث لا يُعتد بمعقوليته في ذاته أو على الأقل لا يؤخذ بها إلا مؤقتا؛ ولولا مخافة الاستطراد، لمضينا نوضح كيف أن المعقولية التي تتحدد بها أفعال الإنسان لا بد أن تكون معقولية تكاملية، في حين أن المعقولية التجزيئية ـ أو قل **معقولية السطح** ـ لا يمكن أن تنفع إلا في تحديد المراتب الدنيا من أفعال الموجودات، وإلا فلا نفع لها إلا في نطاق الجمادات.

ولِنَعُدْ إلى ما كنا بصدده، فنقول بأنه إذا عرفنا أن الآثار أو النتائج التي تُخلّفها ممارسة الشعائر هي عبارة عن علامات أو مؤشرات تظهر في تصرفات المتدين كلها، زيادة أو نقصانا، عرفنا أنها أساسا آثار ذات طبيعة سلوكية، والآثار السلوكية هي بالذات المُسمَّى الذي وُضع لفظ "الأخلاق" للدلالة عليه؛ وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يكون الغرض الأول من الشعائر هو تحصيل الأخلاق، بحيث تكون **قيمة الشعيرة** معلقة بقيمة الخُلُق الذي تحتها، إذا زاد فضْلُ الخُلُق زادت درجة الشعيرة وإذا نقص نقصت كما تكون **قيمة أداء الشعيرة** معلقة بمدى تحقق هذا الخُلق في سلوك مؤديها، إذا حَسُن السلوك حَسُن الأداء، وإذا ساء السلوك ساء الأداء.

4 ـ 2 ـ الأصل في الأخلاق هو حفظ الأفعال الكمالية

نجد في صيغة هذا الأصل لُبْسا أضر بمفهوم "الأخلاق"، إذ قد يستفاد منها أن الأخلاق أفعال يُتوصَّل بها إلى ترقية الإنسان إلى مراتبَ لا تدخل فيها هويته ولا بالأولى وجوده، أي أفعال تتعلق بما زاد على هذه الهوية وعلى هذا الوجود؛ وعلامة ذلك الاسمُ الذي اشتهر بالدلالة على الأخلاق الحسنة، ألا وهو "الفضائل"! فالفضيلة من الفضل، والفضل هو "ما زاد على الحاجة" أو "ما بقي من الشيء بعد الوفاء بالحاجة"؛ ولا يبعد أن يكون المنقول الأخلاقي اليوناني قد عمل على ترسيخ معنى "الزيادة" أو "التكملة" في مفهوم "الفضيلة"، إذ أن مقابلها اليوناني: "أَرِيتي" يحمل معنى "الصفة التي يَكْمل المرء بواسطتها"، أي

"كمال"؛ والحال أن الأخلاق ليست كمالات، بمعنى زيادات لا ضرر على الهوية الإنسانية في تركها، وإنما هي ضرورات لا تقوم هذه الهوية بدونها، بحيث إذا فُقِدت هذه الضرورات فُقدت الهوية، وإذا وُجدت الأولى وُجِدت الثانية، بدليل أن الإنسان لو أتى ضدها ـ أي ساءت أخلاقه ـ، لَعُدّ، لا في الأنام، وإنما في الأنعام[44]، بحيث يتعين علينا أن نعتبرها بمثابة مقتضيات تدخل في تعريف هوية الإنسان نفسها؛ ولن يتأتى لنا هذا إلا إذا جعلنا وجود الإنسان، لا متقدما على وجود الأخلاق، وإنما مصاحبا لوجودها، وهو أمر ليس في علمنا أن أحدا من الأخلاقيين تفطن إليه وتكلم فيه، والحاجة تدعو إلى إنشاء نظرية أخلاقية يكون من أصولها مبدأ الجمع بين شرط "الأخلاقية" وشرط "الإنسانية".

ولسنا نبتغي هنا القيام بهذا العمل الجريء والدقيق، وإنما رجاؤنا في الله أن يطول عمرنا وتَسلَم مداركنا حتى نتفرغ له في أجل قريب ونوليه بإذن الله ما يليق بمقامه من التأسيس والتمحيص؛ ولنكتفِ هنا بأن نذكر في إلماعة، على سبيل التمثيل، بعض العناصر التي يمكن أن تدخل في بناء هذه النظرية الأخلاقية، أحدها أن الإنسان أصلا **خليقة**، وحدُّ **الخليقة أن تكون في آن واحد خَلْقا** (بفتح الخاء) **وخُلُقا** (بضم الخاء)؛ وكما أن الخَلق يمر بأطوار، فكذلك الخُلق يتقلب في أحوال؛ وكما أن الخَلق يبدأ في غيب الأرحام قبل الخروج إلى عالم الوجود، فكذلك الخُلق يبدأ في غيب هذه الأرحام قبل الدخول في عالم السلوك[45]؛ وكما أن الخَلق يكون قويما عند الخروج إلى الوجود، فكذلك الخُلق يكون قويما عند الدخول في السلوك؛ وبعد الخروج إلى الوجود والدخول في السلوك، يبقى الفعل الخَلْقي غير منفك عن الفعل الخُلقي، لأن الإنسان يكون فيه مسؤولا بوجه من الوجوه، إن في الإتيان به أو تركه أو في اختيار كيفية من كيفيات الإتيان به أو تركه أو في السعي إلى الإتيان به أو تركه أو في القصد من وراء الإتيان به أو تركه أو في استخدام نتيجة الإتيان به أو تركه الخ؛ يتخلص لنا من هذه الحقائق وأمثالها أن **ضرورة الخُلُق**

(44) تدبر الآية الكريمة: "إن هم إلا كالأنعام، بل هم أضل سبيلا"، 21، **المؤمنون**.

(45) واضح أننا نجعل الأخلاق أفعالا تبتدئ مع الخَلْق نفسه، بحيث تكون "الفطرة" هي بالذات هذه الأخلاق التي رزقها الخالق لمخلوقة قبل أن يخرج إلى العالم ليكتسب أخلاقا على وفقها أو على خلافها؛ وبهذا، تكون الأخلاق حسب رأينا على ضربين: "أخلاق فطرية" و"أخلاق مكتسبة"، والأخلاق المكتسبة هي الأخرى على نوعين: "أخلاق موافقة للفطرة" و"أخلاق مخالفة للفطرة"، و"الأخلاق المكتسبة الموافقة للفطرة" تكون في حكم "الأخلاق الفطرية".

للإنسان كضرورة خَلْقه، سواء بسواء، فلا إنسانية بغير أخلاقية.

4 ـ 3 ـ المُعتبَر في الأخلاق أفعال معدودة

لقد عودنا أهل النظر من الأخلاقيين أن يقوموا بإحصاء الفضائل ومراتبها ويشتغلوا بتصنيفها، مع اختلاف بينهم في عددها ومراتبها وأنواعها؛ ومعلوم أن أشهر تصنيف ورثناه عنهم هو التصنيف الأفلاطوني الذي يجعل الفضائل الأساسية أربعا، وهي: "العفة" و"الشجاعة" و"الروية" و"العدل"، حتى ظن بعضهم أن هذا التصنيف كلي وكوني لا تختلف فيه أمتان، وما درى هذا أن انتشار الشيء ليس أبدا دليلا على كونيته، متى كان المراد بـ"الكونية" هو أنها وصف الشيء الذي يعم جميع الأفراد عموما نابعا من طبيعتهم أو من إرادتهم، لا مبثوثا بينهم أو مفروضا عليهم، فهذه كونية صناعية معها عنف قليل أو كثير وتحتها نسبية حقيقية.

ولا يشغلنا هنا حصر الفضائل في أربع بقدر ما يشغلنا مبدأ الحصر نفسه؛ فهو عندنا مبدأ مقدوح فيه من وجوه عدة، وهي التالية:

* أن الأخلاق هي بعدد أفعال الإنسان؛ فلما كانت هذه الأفعال أكثر من أن تُحصى، كانت الأخلاق مِثْلها لا تُحصى، ولا فائدة من وراء إدخالها في أجناس وأنواع، لأن الشاذ فيها أكبر من أن يُهمَل، فقد يَعْدِل الخُلق الواحد أخلاقا شتى.

* أن الفعل الخُلقي الواحد ليس رتبة واحدة، بل هو رُتب متعددة قد لا تقف عند حد؛ فمثلا قد يأتي الفرد الواحد فعلا معينا تارة يَنزِل به رتبةً وتارة ينزل به رتبة غيرها، حتى كأنه **فعلان مختلفان.**

* أن الأخلاق هي طريق إدراك معنى "اللامتناهي" وليس هو التعداد كما ساد بذلك الاعتقاد، ذلك أنه لما كانت أفعال الإنسان لا تتناهى ورتبُها، هي الأخرى، لا تتناهى، صار الشعور بهذا المعنى في عموم هذه الأفعال أقرب إلى الإنسان منه في أفعال مخصوصة كأفعال الحساب؛ أو قل إن **اللامتناهي معنى خُلُقي** قبل أن يكون مفهوما عدديا.

* أن أفعال الإنسان قد ننظر إليها من جهة معقوليتها التي لها من ذاتها، وهي التي سمَّيناها بـ"المعقولية التجزيئية" (أو "معقولية السطح") أو من جهة معقوليتها التي لها من غيرها ـ أي من الكل ـ وهي التي أسميناها بـ"المعقولية التكاملية" (أو "معقولية العمق")؛ والحال أن اللامتناهي يقوم في الأفعال بموجب هذه المعقولية

التكاملية، فحيثما وُجد هذا المعقول التكاملي، فثمة أمر لا نهاية له.

* أن الشعائر الدينية، لَمّا كانت معقوليتها تكاملية بوجه لا يشاركها فيه غيرها، كانت أقرب وأهدى طريق للوصول إلى إدراك اللامتناهي، وكيف لا ومنزِّل هذه الشعائر هو الكائن الذي لا تتناهى كمالاته، بل لا تتناهى لاتناهياته ! وعلى هذا، فإن إدراك اللامتناهي في الشعائر بفضل دوام العمل بها هو إدراك لمشرِّعها الذي لا حد لعدم محدوديته.

* أنه لا ترتيب أقرب إلى حقيقة الأخلاق من أن يكون على وفق المعقوليتين المذكورتين: "المعقولية السطحية" و"المعقولية العمقية"، فيكون هناك ضربان من الأخلاق، "أخلاق السطح" و"أخلاق العمق"، فأخلاق السطح هو ما انحصر من الأفعال في التعلق بالمتناهي، بينما أخلاق العمق هو ما ارتقى من الأفعال إلى طلب اللامتناهي، إلا أن الفصل بينهما ليس هوة لا تُتخطى، بل قد يتخطاها من رَكِب شعيرة من الشعائر الإلهية، فتعرج به مِن وَضع له نهاية إلى أفق ليست له نهاية، وهيهات أن يتخطاها الإنسان بشعائر يضعها من عنده، لأن المتناهي لا يأتي منه إلا المتناهي!

وحاصل الكلام في هذا الفصل الأول أن الأخلاقيين من فلاسفة الغرب اتخذوا من الصلة بين الأخلاق والدين ثلاثة مواقف متباينة؛ ففرقة أُولى ترى أن الأخلاق تابعة للدين وفرقة ثانية ترى أن الدين تابع للأخلاق وفرقة ثالثة ترى أنه لا واحد من الطرفين تابع للآخر؛ وقد وضحنا كيف أن الفرقة الأولى تستند في إثبات اختيارها إلى تقدُّم المبدأين التاليين على غيرهما، وهما: "الإيمان بالإله" و"إرادة الإله"، ثم كيف أن الفرقة الثانية تأخذ في إثبات اختيارها بمبدإ "كانط" في الإرادة الخيِّرة، وأخيرا كيف أن الفرقة الثالثة تأخذ في إثبات اختيارها بمبدإ "هيوم" في أنه "لا وجوب من الوجود".

وقد أوردنا على الرأي الثاني الذي يقول بتفرع الدين على الأخلاق انتقادين أساسيين: أحدهما، أنه يستبدل مقولات أخلاقية علمانية مكان المقولات الأخلاقية الديانية؛ والثاني، أنه يقيس الأحكام الأخلاقية العلمانية على الأحكام الأخلاقية الديانية، مما يجعل من هذا الرأي الثاني عبارة عن ترجمة علمانية للرأي الأول الذي يقول بتفرع الأخلاق عن الدين؛ كما أوردنا على الرأي الثالث الذي يقول بانفصال الأخلاق عن الدين انتقادين أساسيين؛ أحدهما، أنه يعامل الشريعة الدينية معاملة النظرية العلمية، في حين أنه ينبغي أن تُعامَل بوصفها مؤسَّسة، لا نظرية، وكل

مؤسسة تنطوي على أحكام وجوب بقدر ما تنطوي على أحكام وجود؛ والثاني، أنه يستبعد تأثير الدين في الأخلاق، في حين أن الوعي بأن للقيمة الأخلاقية مصدرا خاصا في ذات الإنسان إنما يرجع إلى تصريح النص الديني بذلك كما أن الخبَر في الدين لا يمكن أن يكون خبرا صرفا، بل إنه لا ينفك عن واحدة أو أكثر من القيم الأخلاقية.

وأنهينا هذا الفصل بإبطال بعض الأحكام السارية التي تضيِّق من الآفاق الواسعة للدين والأخلاق كما نراها؛ فالدين عندنا لا ينحصر في شعائر ظاهرة لا معاني خفية تحتها، بل إنه لا فائدة من وراء الإتيان بالشعيرة من دون تحصيل السلوك وِفْقَ المعنى الخفي الذي يكمن فيها؛ كما أن الأخلاق عندنا لا تنحصر في أفعال كمالية لا حرج في تركها، بل هي أفعال ضرورية تختل حياة الإنسان بفقدها، ولا هي تنحصر في أفعال معدودة لا تَوسُّع معها، بل هي أفعال لا نهاية لها، وفيها يُدرَك اللامتناهي قبل أن يُدرَك في سواها.

الفصل الثاني

حدود العقلانية المجردة:
كيف يمكن التصدي لها أخلاقيا؟

من الصفات التي صارت تُنعَت بها الحضارة الغربية الحديثة بين جمهور المتفلسفة هي أنها حضارة منكفئة على "اللوغوس" في دلالته اليونانية الأصلية أو بإيجاز أنها "حضارة لوغوس"؛ ومعلوم أن لفظ "اللوغوس" يفيد معاني في غاية الكثرة ليس هذا مقام تفصيلها، حسبنا منها هاهنا معنيان اشتهرا أكثر من غيرهما، وهما: "العقل" و"القول"؛ فحينئذ، تكون الحضارة الحديثة حضارة ذات وجهين: "حضارة عقل" و"حضارة قول"؛ لكن الوجه الذي شغل الناس عموما والمتفلسفة والحداثيين خصوصا أكثر من الآخر إلى حد الافتتان به، هو كونها "حضارة عقل"؛ وتجلى هذا الافتتان في رفع "الخاصية العقلية" - أو، بالاصطلاح المعروف، "العقلانية" - إلى أعلى مرتبة من مراتب الإدراك الإنساني كما تجلى في الميل إلى تخصيص أهل الغرْب بها، حتى كأن غيرهم، إن لم يُحرَموا منها كليا، فلا أقل من أنهم لم يعرفوها في خلوصها وإطلاقها كما يعرفها هؤلاء؛ وما حصل بصدد الوجه العقلي من الحضارة الحديثة من الانشغال والافتتان حصل ما يُشبهه بصدد الوجه القولي من هذه الحضارة، إلا أن حصول هذا الشبيه كان متأخرا عن الأول بزمن طويل كما أن مداره لم يكن خاصيةً مقابلة للخاصية العقلية، بحيث لا نجد عند أهل الحداثة مفهوم "القَوْلانية" كما نجد مفهوم "العقلانية"، لكننا نجد لديهم مفهوما يضاهيه، وهو مفهوم "الإعلامية"، وقد صار اليوم بدوره موضع انشغال وافتتان كبيرين من لدن هؤلاء.

وقصْدُنا هنا أن نتأمل في هذين الوجهين للحداثة: الوجه العقلي والوجه القولي، فنقوّمهما على مقتضى أخلاق الدين الإسلامي، مبرزين، على وجه الخصوص، **النقص** الذي يَقوم بالوجه الأول و**الظلمَ** الذي يقوم بالوجه الثاني، بحيث تكون الحضارة الحديثة من حيث هي حضارةُ عقلٍ **حضارةً ناقصةً** وتكون من

حيث هي حضارةُ قولٍ **حضارةً ظالمةً**؛ فلنشتغل في الفصل الحالي ببيان مظاهر النقص التي تشوب هذه الحضارة، على أن نخصّص الفصل الذي يليه لبيان مظاهر الظلم فيها.

اعلمْ أن موضوع "العقلانية" قد كَثُر الخوض فيه، حتى تواردت عليه ضروب من الشبهة والإشكال، وتطرقت إليه صنوف من الخلل والفساد، هذه الضروب والصنوف التي نحتاج إلى استجلاء أوصافها وبيان أسبابها وتحديد آثارها، حتى نحترز من الوقوع فيها ونهتدي إلى طريق في "العقلانية" يكون موافقا للأخلاق الإسلامية.

ننطلق في هذا الغرض النقدي للعقلانية من واقع الاشتغال بها من لدن المفكرين والمُنظّرين من المسلمين والعرب، فنقول بأن من يتأمل هذا الواقع يتبين فيه الحقائق الثلاث الآتية:

أ. أن كل من تولى النظر في وسائل النهوض بواقع العالم الإسلامي والعربي لم يتردد في أن يجعل العقلانية على رأس هذه الوسائل، مُشيدا بفضائل وفوائد المناهج العقلية في تحصيل المطلوب من التقدم والتحضر.

ب. أن التعلق بالعقلانية تَساوى فيه مَن يتمسك بأخلاق الدين الإسلامي ومَن يميل عن هذا الدين مبتغيا العمل بأخلاق أخرى وكذا مَن ينزل منزلة بين هذين الطرفين، منتقيا بعض الأخلاق من الدين الإسلامي والبعض الآخر من مذاهب غير إسلامية أو غير دينية، بحجة مسايرة التطور والاستجابة لمقتضى التغيير.

ج. أن هذه الدعوة إلى العقلانية التي تشترك فيها الفئات الإسلامية والعربية على تباين اختياراتها العقدية تزايدت في الشدة والانتشار على مدى فترة استغرقت قرنا ونصفا من الزمن وامتدت من منتصف القرن التاسع عشر إلى نهاية القرن العشرين.

كان من المفروض أن يؤدي اختلاف دعاة العقلانية في اتجاهاتهم العقدية مع اتفاقهم في ممارسة الدعوة إليها على أوسع نطاق إلى أن ينتبه المفكرون أو المنظرون المسلمون والعرب إلى ضرورة تجديد النظر في مسألة العقلانية، وذلك بأن يتعاطوا لتمحيص مبادئها ومناهجها وقيمها، حتى يتبين لهم مدى وحدود وفائها بالأهداف الإصلاحية والتغييرية التي عُلّقت عليها واستُعمِلت لأجلها؛ لكن ظل هؤلاء المنظرون والمفكرون في غفلة تامة عن ضرورة هذا التمحيص، وأبوا إلا التمادي في التعلق بالعقلانية والاحتجاج بها والاحتكام إليها، نظرا لراسخ إيمانهم

بكمال مبادئها وتجانس مناهجها وسلامة مآلاتها، حتى أنهم لو فوتحوا في أمر هذا التمحيص وأُشعروا باستعجال الحاجة إليه، لكرهوا الدخول فيه لِمَا بلغه هذا الاعتقاد من أنفسهم.

وسعيا إلى مَلأ هذا الفراغ في الفكر الإسلامي والعربي وطلباً للخروج من هذه الغفلة الطويلة، ندبنا أنفسنا للإسهام في عملية النقد المطلوبة للعقلانية، ولاسيما أن الاقتناع حاصل لنا بأنه لا يُتصوَّر أن يجتمع على معنى واحد للعقلانية من أخذ بأخلاق الدين ومن أبى أن يأخذ بها، كما أن الاقتناع حاصل لدينا بأن عدم تحقق الأول من الوجه الذي تدل به العقلانية عند الثاني من شأنه أن يوقعه في الأخذ، من حيث لا يشعر، بطرق في العقلانية تضر به، وذلك لغلبة طرق العقلانية المبنية في غياب التخلق، فضلا عن التخلق الديني، داخلَ الممارسة الفكرية والعلمية بوجه عام.

1 ــ نقد العقلانية المجردة

حقا، لقد تعددت تعاريف العقل واختلفت حدود العقلانية وأوصافها كما تنوعت الآراء فيها بتنوع مستويات أصحابها من الوعي والتحصيل، وتلونت مواقفهم منها بتلون اختياراتهم المذهبية وانتماءاتهم الفكرية.

ولا نبتغي هنا جرد هذه التعاريف ومقارنة هذه الآراء والمواقف بقدر ما نهدف إلى ترتيب معايير عامة يجب أن يستوفيها كل تعريف للعقلانية مع الاستناد إليها في تقويم حدين مشهورين للعقلانية يمكن أن نرُد إليهما أغلب تعاريف العقلانية المتداولة.

1.1. معايير تعريف العقلانية

نحصر المعايير التي ينبغي أن ينضبط بها كل تعريف للعقلانية في ثلاثة هي: "معيار الفاعلية" و"معيار التقويم" و"معيار التكامل".

1.1.1 معيار الفاعلية: مقتضى هذا المعيار الأول أن الإنسان يحقق ذاته بواسطة أفعالٍ مجالُها متسع ومتنوع؛ ويتجلى تحقق الإنسان بواسطة الأفعال فيما يتخذه من مختلف المواقف التي تتحدد بمجموعها هوية سلوكه، كما يتجلى اتساعُ مجال أفعاله وتنوعُها في مظاهر ثلاثة، **أحدها** كون أصناف هذه الأفعال وكيفياتها ووسائلها متعددة، **والثاني** كون ظروفها المكانية والزمانية متقلبة، **والثالث** كون بواعثها

ومقاصدها متفاوتة.

1.1. 2. معيار التقويم: مقتضى هذا المعيار الثاني أن الإنسان لا يركن إلى ما هو كائن وما هو واقع، بل يسعى دوما إلى أن يكون موجَّها بقِيَم معينة تُملي عليه ما يجب أن يكون وما يجب أن يقع، ومشدودا إلى معان تعلو بهمته إلى الخروج عن حاله الحاضر وابتغاء أحوال أخرى غيرها؛ والشاهد على ذلك كونه لا يفتأ يطلب الكمال في كل أفعاله، فلا يصل إلى مرتبة حتى يطلب مرتبة فوقها، ولا يزال آخذا في هذا التدرج من كامل إلى أكمل منه فالأكمل؛ ولولا هذا التعلق بما ينبغي أن يكون وما ينبغي أن يقع، لَما خرج الإنسان إلى طلب هذا الكمال واستفرغ الجهد في تحصيله.

1.1. 3. معيار التكامل: مقتضى هذا المعيار الثالث أن الإنسان، على اختلاف مظاهره السلوكية وتعدد قدراته النفسية ووظائفه العضوية، ليس مجموعة من الأجزاء التي تقبل إيقاع الانفصال بينها وإيقاف تأثير بعضها في بعض، وإنما هو عبارة عن ذات واحدة تجتمع فيها مظاهر القوة مع مظاهر الضعف وصفاتُ العرفان مع صفات الوجدان ومستوياتُ النظر مع مستويات العمل وقيمُ الجسم مع قيم الروح.

بعد توضيحنا للمعايير الثلاثة الواجبة في كل تعريف للعقلانية وهي: "معيار الفاعلية" الذي يقول بتحقق الإنسان عن طريق الأفعال، و"معيار التقويم" الذي يقضي بأن تستند هذه الأفعال إلى قيم معينة، و"معيار التكامل" الذي يجعل هذه الأفعال الموجَّهة متضافرة فيما بينها ومكملا بعضها لبعض، ننعطف على نقد تعريفين اثنين للعقلانية، أحدهما قديم كان له بالغ الأثر في التراث الإسلامي، وهو التعريف "الأرسطي"، وثانيهما حديث لا يقل أثرا في الخطاب الإسلامي والعربي المعاصر، وهو التعريف "الديكارتي".

2.1. التعريف "الأرسطي" للعقل

يقرر "أرسطوطاليس" أن العقل "عبارة عن جوهر قائم بالإنسان يفارق به الحيوان ويستعد به لقبول المعرفة"[1].

لو عرضنا هذا التعريف على المعايير السالفة الذكر، لتبين لنا أنه لا يقوم بمقتضى معيار الفاعلية ولا بمقتضى معيار التكامل وإن قام، على وجه محدود،

---

(1) جئنا بهذا التقرير "الأرسطي" في الصورة التي انتقل بها إلى شُعَب المعرفة الإسلامية.

بمعيار التقويم.

أما من حيث معيار الفاعلية، فهذا التعريف يجعل من العقل جوهرا، أي شيئا ينزل منزلة الذات، بينما الصواب أن يكون العقل فعلا من الأفعال وسلوكا من السلوكات، بل أن يكون أدل الأفعال على الفاعلية وعلى أوصافها؛ وبيان ذلك من الوجوه الثلاثة الآتية :

أ. أن العقل يدخل في باقي الأفعال الإنسانية، فمثلا المُبصِر يبصر وهو يعقل في بصره، والسامع يسمع وهو يعقل في سمعه، والعامل يعمل وهو يعقل في عمله.

ب. أن العقل قد يحسُن ويقبُح كما تحسن وتقبح الأفعال، فيحسن إذا سلك به صاحبه مسالك المعرفة الحقيقية، ويقبح إذا انحرف به عن جادة المعرفة وأوقعه في مظان الشبهات والأهواء.

ج. أن العقل يقبل التحول والتغير كما تقبلهما الأفعال، فبالإمكان توجيه الفعل العقلي والتأثير فيه، بحيث يخرج من وصف عقلي إلى وصف عقلي آخر أفضل وأعقل منه[2].

وأما من حيث معيار التكامل، فإن هذا التعريف يُقسّم الإنسان إلى أقسام مستقلة ومتباينة، ذلك أن تخصيص العقل بصفة الذات يجعله منفصلا عن صفات أخرى للعاقل تشارك في تحديد ماهية الإنسان كالعمل والتجربة؛ فلو جاز التسليم بجوهرية العقل على طريقة اليونان، لجاز التسليم بجوهرية العمل وجوهرية التجربة، فيكون العمل هو الآخر ذاتا قائمة بالإنسان كما تكون التجربة ذاتا قائمة به، مَثَلهما مَثل جوهر العقل؛ ولا يخفى ما في القول بتعدد الذوات القائمة في الإنسان ـ "ذات عاقلة" و"ذات عاملة" و"ذات مجرِّبة" ـ من مجانبة صريحة للصواب، نظرا لأنه يتجاهل حقيقة وحدة الإنسان في تكامل أوصافه وتداخل أفعاله.

أما معيار التقويم، لئن كنا نسلم بأن التعريف "الأرسطي" يوفِّي بحقه في سياق الميْز بين الإنسان والبهيمة، فإننا لا نسلِّم بأن هذه التوفية جاءت على الوجه الذي ينبغي أن تجيء عليه، حيث إن القيم التي وقع طلبها والتوجه إليها في تحقيق كمال الإنسان لا تُؤمَن عواقبها وقد تنقلب بأشد الضرر على صاحبها؛ والدليل على ذلك القول "بالعقول العشرة" وإنزالها منزلة الآلهة.

---

(2) انظر كتابنا: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص. 21-30.

ولما كان التصور "الأرسطي" للعقلانية يخل بمعيار الفاعلية ومعيار التكامل الضروريين في تعريفه لها مع إساءة استعمال معيار التقويم، لزم أن نطلب تعريفا آخر لا يقع في هذا الإخلال ولا في هذه الإساءة.

1. 3. التعريف "الديكارتي" للعقل

أما التعريف الثاني الذي نريد النظر فيه، فهو التعريف "الديكارتي" الذي يقرر أن العقلانية قائمة في معنى "استخدام المنهج العقلي على الوجه الذي يتحدد به في سياق ممارسة العلوم الحديثة، ولا سيما الرياضية منها"، وحتى يتسنى لنا الحكم على هذا التصور الحديث للعقلانية، نحتاج إلى مزيد التفصيل للمعايير الثلاثة التي ذكرناها سالفا ببيان بعض النتائج المترتبة عليها.

فمعيار التقويم، يترتب عليه أن الإنسان لا يفتأ يحدد أهدافا وغايات أو بالاصطلاح الأصولي "مقاصد"، أي قيما يعمل وفقها؛ ومعلوم أن هذه المقاصد والقيم تتصف بالتنوع: فمنها الأصلي والفرعي، ومنها الأصيل والدخيل، ومنها الموروث والمكتسب؛ ويمكن تقسيمها على وجه الإجمال إلى قسمين اثنين هما: قسم "المقاصد النافعة" وقسم "المقاصد الضارة".

أما معيار الفاعلية، فيترتب عليه أن الإنسان يتخذ وسائل لبلوغ هذه المقاصد؛ ومعلوم أن هذه الوسائل تتصف هي الأخرى بالتعدد، وقد تتعدد بالنسبة للمقصد الواحد؛ ويمكن تصنيفها هي الأخرى على وجه العموم إلى صنفين اثنين هما: صنف "الوسائل الناجعة" وصنف "الوسائل القاصرة".

وأما معيار التكامل، فيلزم مِنه أن تكون الوسائل والمقاصد خادمة لوحدة مظاهر الإنسان، ولا يمكن أن تكون خادمة لهذه الوحدة إلا إذا اتصفت المقاصد بوصف "النفع" واتصفت الوسائل بوصف "النجوع".

وإذا تبين أن معيار التقويم يتعلق بالمقاصد وأن معيار الفاعلية يتعلق بالوسائل وأن معيار التكامل يتعلق بالنفع في المقاصد والنجوع في الوسائل، حُق لنا أن نتساءل هل يستجيب المنهج العقلي ذو الأصل "الديكارتي" لشرط النفع في المقاصد ولشرط النجوع في الوسائل؟

1.3.1. المنهج العقلي وحدود النفع في المقاصد: إن الناظر في مقاصد هذا المنهج العقلي العلمي يتبين أنها تتصف بصفات ثلاث هي: "النسبية"

و"الاسترقاقية" و"الفوضوية"[(3)].

أ. **النسبية**: إذا كان من المقاصد النافعة أن تكون قوانين العقل مشتركة وكلية وواحدة عند العقلاء جميعا، فإن واقع المنهج العقلي العلمي يشهد بغير ذلك؛ فمعلوم أن المنطق هو العلم الذي يشتغل بدراسة قوانين العقل المشتركة والكلية، فإذا نحن تفحصنا أطواره وأبوابه، وجدنا أنه يشتمل على أصناف متكاثرة ومتغايرة من القواعد والمسلمات وبالتالي من الأنساق والنظريات التي تُبنى عليها، بحيث ما يصح في هذا النسق ـ أو هذه النظرية ـ قد لا يصح في ذاك ـ أو تلك ـ والعكس بالعكس؛ هذا بالإضافة إلى الاختلاف المشهور بين "الهندسة الإقليدية" و"الهندسة اللاإقليدية" في العلوم الرياضية وكذلك بين "نظرية المكان المطلق" و"نظرية النسبية" في العلوم الفيزيائية.

وإذا كانت طرق العلوم بمثل هذا التكاثر والاختلاف، فإن إنشاء خطاب علمي عن العقل الإنساني بوصفه حقيقة واحدة مشتركة بين الناس لا يمكن اعتباره مقصدا من المقاصد التي يتوخاها المنهج العقلي العلمي الحديث.

ب. **الاسترقاقية**: إذا كان من المقاصد النافعة أيضا أن تؤدي المناهج العلمية إلى تحرير الإنسان وتوسيع إمكانات وآفاق إسعاده، فإن إمعان النظر في الأحوال التي تتقلب فيها المناهج التقنية تُظهر لنا أن هذه الآمال الزاهية بعيدة كل البعد عن التحقق؛ والسبب في ذلك أن هذه التقنيات توالدت وتكاثرت على جميع المستويات وفي كل الاتجاهات، منشئةً بذلك كونا تقنيا خاصا يحتوي الإنسان احتواء، ويستحوذ على إرادته وتغيب آفاقه عن عقله أو، إن شئتَ قلتَ، يسترقُّه، بعد أن كان هذا الإنسان يمنِّي النفس بأن يسخر الكون له تسخيرا .

وما هذا الانقلاب على الإنسان إلا لأن التقنيات أخذت تستقل بنفسها وتسير وفق منطقها الخاص بغير بصيرة من الإنسان، وقوام هذا المنطق الآلي مبدآن:

أحدهما، **مبدأ لا عقلاني**، ومقتضاه: "**أن كل شيء ممكن**"، مما يؤدي إلى أن تستبيح الآلة كل شيء في الإنسان.

---

(3) لترجع إلى كتابنا: **العمل الديني وتجديد العقل**، فلقد استفدنا جزءا هاما من الأفكار المعروضة هنا من هذا الكتاب، بحيث يكون هذا الفصل عبارة عن زيادة في التبيين لِما جاء فيه من دعاوى عن مسألة العقل والتدليل عليها من وجهة نظرٍ جديدة هي، على التعيين، "النظرة المقاصدية" التي نرجو، بإذن الله، أن يطول بنا العمر حتى نوفيها حقها من البحث.

والثاني، **مبدأ لا أخلاقي**، ومقتضاه: "**أن كل ما كان ممكنا، وجب صنعه**"، مما يؤدي إلى التحلل من كل الموانع الأخلاقية المؤدية إلى المكارم.

ولما كانت المناهج التقنية تتجه إلى رفع كل الضوابط الموجِّهة للسلوك وإلى السقوط في الظلمات، سقط اعتبار مهمة تحرير الإنسان وإسعاده مقصدا حقيقيا وفعليا للممارسة العقلية العلمية الحديثة.

ج. **الفوضوية**: إذا كان من المقاصد النافعة كذلك أن يؤدي المنهج العلمي إلى النظام والترتيب والوصل، فإن النظر في تاريخ العلم يبين أن النظريات العلمية لا تنمو نموا مطردا ولا يَركَب بعضها بعضا ركوب الطبقات بعضها فوق بعض، متجهة خطوة خطوة إلى تحقيق كمال المعرفة، وإنما أن بعضها قاطع عن بعض، بحيث تقوم بينها علاقات تباين وتهادم، لا علاقة تكامل وتساند (نحو التباين بين "نظرية التكوين" و"نظرية التطور"، وكذا بين "الميكانيكا العقلية" و"الميكانيكا الذرية"، والتباين بين "نظرية إنشتاين" و"نظرية نيوتن"...).

أضف إلى كون هذه النظريات لا يُكمِّل بعضها بعضا، أن كلا منها، ما أن يتخذ له طريقا في الإجابة على بعض الأسئلة حتى يقع في أسئلة أخرى قد تكون أعوص منها، فتأخذ الأسئلة في التزايد والانتشار في كل اتجاه، بحيث قد يؤديان إلى الخبط، فضلا عن الأسئلة التي لا تلقى أبدا الإجابة داخل نطاق النظرية العلمية، سواء منها تلك التي تتصل بحدود الإطار النظري وحدود وسائل التفسير أو تلك التي تتعلق بالخصائص الذاتية للأشياء أو بحقائقها.

ولما كانت المناهج العقلية العلمية المتداولة تؤدي إلى تضارب النظريات العلمية فيما بينها، بطَل الادعاء بأن طلب النظام والتكامل يشكل مقصدا حقيقيا لهذه المناهج.

وهكذا، يتضح لنا من النظر في مقاصد المنهج العقلي العلمي الحديث أن هذا المنهج قد يطلب النسبية والتفاضل بدل الوحدة والتكامل، ويطلب الاسترقاق بدل التحرير، ويطلب الفوضى بدل النظام.

وبهذا، تجلب العقلانية العلمية المتداولة مقاصد ضارة، فتكون مخالفة لركن من أركان العقلانية السليمة الذي هو "النفع"، فهل تكون حينئذ موافقة للركن الثاني الذي هو النجوع في الوسائل ؟

2.3.1. المنهج العقلي العلمي وحدود النجوع في الوسائل: من ينظر في وسائل

المنهج العقلي العلمي، يجدها، هي الأخرى، متصفة بالصفات الثلاث التالية: "تكلف الموضوعية" و"الجمود على الظاهر" و"اتخاذ الوسائط".

أ. **تكلف الموضوعية**: تزعم الممارسة العقلانية العلمية تطهير وسائلها من كل أثر للمعاني والقيم الذاتية بحجة التزام طريق "الموضوعية"، هذا الطريق الذي يوجب، في نظرها، الاقتصار في كل شيء على الرجوع إلى الملاحظة الظاهرة والتجربة الحسية، حتى أصبحت المعاني الدينية والقيم الأخلاقية تُعدُّ عندها بمنزلة عوائق أو عقبات تثبِّط العمل العلمي وتخرجه عن حقيقته وفائدته؛ والصواب أن تحصيل تمام الموضوعية غير ممكن، وكل ما تفعله هذه الممارسة العقلانية هو أنها تستبدل بالمعاني الأخلاقية الدينية معاني وقيما أخرى غير دينية وغير أخلاقية بما فيها "الموضوعية" نفسها.

ولما كان العلم الحديث مبنيا على هذا التصور الخاص للمعرفة الموضوعية، فاته تحصيل الوسيلة الناجعة في خدمة حياة الإنسان، لأن هذه الوسيلة تقتضي الجمع بين طلب المعرفة العلمية وبين التزام المعاني والقيم الروحية والأخلاقية.

ب. **الجمود على الظاهر**: يجعل المنهج العقلي العلمي من موضوعاته، كائنة ما كانت، مجرد ظواهر تقبل التحليل والتجريب؛ ولا يخفى ما في هذا المنزع من محاذير الوقوع في الخطإ، نحو المطابقة بين الشيء وبين مظاهره كما إذا طابقنا بين الرصيد من الذهب وبين الأوراق النقدية التي نتداولها، وكذا التصريف الظاهري لأمور لا تقبل هذا التصريف كما إذا مثَّلنا على حقيقة القصد والنية بسهم مرسوم.

ومعلوم أنه لا يتم للشيء ظهوره ـ أي تَحَوُّلُه إلى ظواهر ـ إلا بإدخاله في حيز مكاني وزماني، لأن هذا التحييز يمكِّن من إجراء وسائل التقدير والتقسيم والتركيب على هذا الشيء؛ ولا تخفى الآثار السيئة للتحييز الذي يجعل ما هو غير ممتد ممتدا وما هو غير قابل للمقدار قابلا له كالتسوية بين معنى "التوجه" في الصلاة وبين الذبذبات الحاصلة في منطقة من مناطق الدماغ.

ولما كان المنهج العقلي العلمي يكتفي بظواهر الأشياء من دون الحقائق الباطنة التي تستند إليها هذه الظواهر، مُدخِلا لكل شيء في حيز المكان والزمان، حُرِمت وسائله من وصف النجوع، لأن تحصيل هذا الوصف يستلزم الجمع بين ظواهر الأشياء وبواطنها كما يستلزم الوفاء بتوجهات الإنسان وتطلعاته إلى عالم المعاني السامية التي لا يسعها المكان ولا يجري عليها الزمان.

ج. **اتخاذ الوسائط**: ليس العلم الحاصل بالمنهج العقلي العلمي مستفادا بانقداحه دفعة واحدة في قلب الإنسان، وإنما هو مستفاد من اصطناع الوسائط ووسائط أخرى فوقها، حتى يتهيأ له ضبط الظواهر وصفا وتجريبا ومراقبة وتنبؤا.

ويحكم هذا الطريق في اتخاذ الوسائط المبدأ الذي مقتضاه أنه : "كلما كان الشيء دقيقا ولطيفا، تعددت وتعقدت الوسائط إليه"، أو على العكس من ذلك، "كلما كان الشيء مجسما وكثيفا، قلت الوسائط إليه"؛ وتترتب على هذا المبدإ النتيجة التالية، وهي: "أن إدراك الحقائق الروحية الموصوفة أصلا بكونها لا متناهية في الدقة واللطف سوف يستلزم من الوسائط المادية ما لا حصر له".

وحيث إن المنهج العقلي العلمي لا ينفك عن التوسل بالوسائط المادية في كل شيء، فقد امتنع عليه إدراك ما لا يتأتى بطريق هذه الوسائط كالمعاني الروحية، وبالتالي خلا من وصف النجوع المطلوب.

وعلى الجملة، يتبيَّن من النظر في وسائل المنهج العقلي العلمي أن هذه الوسائل قاصرة غير ناجعة، وذلك بسبب تكلفها للموضوعية ووقوفها عند الظواهر المقيدة بالزمان والمكان وأخذها بالوسائط المادية.

وعلى هذا، تكون العقلانية "الديكارتية" بخروجها عن النفع في المقاصد وعن النجوع في الوسائل قد أخلت بمعيار التكامل، على تقدير أنها وفَّت جزئيا بمعياري التقويم والفاعلية.

ولما ثبت أن العقلانية الغربية بشقيها: "الأرسطي" و"الديكارتي"، إما أنها تخل بالمعايير الثلاثة للعقلانية السليمة، وإما أنها تسيء استعمالها، جاز لنا أن نَعُدها مرتبة دنيا في العقلانية نسميها باسم "مرتبة التجريد"؛ فالعقل المجرَّد هو بالذات العقل الذي يخلو من اليقين في نفع المقاصد التي اختارها وبالأوْلى من اليقين في نجوع الوسائل التي اتخذها؛ ولا نستغرب إذ ذاك أن ينقلب بالضرر على الإنسان، إن قليلا أو كثيرا؛ فكيف إذن الخروج من هذا العقل المعرَّض للضرر في المقاصد وللقصور في الوسائل؟

2 ـ نوعا العقلانية العملية

الجواب على هذا السؤال هو أن الخروج من العقلانية المجردة يتم عن طريق التوسل بالقيم العملية، ذلك لأن العمل يقوم بتلقيح وإخصاب الممارسة العقلية،

فتتوالد منها قوة تفتح لها آفاقا إدراكية جديدة، ومعلوم لكل متخلق بأخلاق الدين أنه لا أوفى بهذا الغرض من العمل الذي يكون مستمدا من شرع هذا الدين[4].

1.2. تفصيل معايير تحديد العقلانية

لكي نوضح كيف أن العمل يمد صاحبه بما يفتقده صاحب العقل المجرد، فإننا نحتاج إلى مزيد التفصيل لمعياري التقويم والفاعلية فوق ما ذكرناه من تعلق الأول بالمقاصد وتعلق الثاني بالوسائل.

أما عن معيار التقويم، فإن المقاصد التي هي مقتضاه تتصف بصفتين أساسيتين هما: "الثبات" و"الشمول".

* **الثبات**: إن المقاصد هي بمنزلة "معان" و"قِيَم" لا يستقيم لها توجيه سلوك الإنسان والتأثير فيه إلا إذا بقيت على حال الاستقرار وعلى حال الصدق.

* **الشمول**: إن هذه المعاني لا تختلف باختلاف الأفراد، ولا يستقل بها الفرد عن غيره، وإنما يشترك أفراد الجماعة كلهم في الأخذ بها والعمل على وفقها.

وأما عن معيار الفاعلية، فإن الوسائل التي هي مقتضاه تتصف بصفتين مقابلتين هما: "التغير" و"الخصوص".

* **التغير**: إن الوسيلة التي هي بالذات الفعل الذي يؤديه المرء لتحقيق المقصد لا تتخذ شكلا واحدا عنده، وإنما تتخذ أشكالا متعددة تتقلب مع تقلب ظروفه الحالية والمآلية؛ فعلى سبيل المثال، لو كان المقصد هو "حفظ الصحة"، فإن الوسيلة قد تكون هي فعل "تناول الدواء"، وقد تكون هي مجرد "أكل الطعام"، وقد تكون هي "اتباع حمية معينة".

* **الخصوص**: لما كانت الوسائل التي هي الأفعال تختلف باختلاف البواعث والظروف، ظهر أنه لا شيء أدل منها على خصوصية صاحبها؛ وتلزم من ذلك الأمور الثلاثة الآتية:

أ. أن خصوصية المرء تزداد أو تنقص بازدياد أو نقصان الأفعال التي يدخل فيها.

(4) من المسلَّم به أن العمل الشرعي بالنسبة للمؤمن هو العمل الأكمل وأن كمال غيره يكون من كماله.

ب. أن الفعل المطلوب القيام به لا يؤثر إلا بقدر استحكامه من هذه الخصوصية ومطابقته لمقتضى حالها.

ج. أن التعرف على هذه الخصوصية يمكّن من اختيار أنسب الأفعال وأبلغها في التأثير.

بفضل هاتين الدلالتين الجديدتين لكل من معياري التقويم والفاعلية : من جهة، دلالة الثبات والشمول في المقاصد بالنسبة لمعيار التقويم؛ ومن جهة ثانية، دلالة التغير والخصوص في الوسائل بالنسبة لمعيار الفاعلية، نستطيع أن نتبين الوجهين اللذين يُمَكِّن بهما التخلق الديني من ترك العقلانية المجردة **وطلب عقلانية غير مجردة**، وهما:

أ. أن يكون التخلق بالقدر الذي يجعل الداخلَ فيه يُحصّل الاستعداد لإدراك ما هو متصف بالثبات والشمول.

ب. أن يكون التخلق بالقدر الذي يجعل الداخلَ فيه يُحصّل الاستعداد لإدراك ما هو متصف بالتغير والخصوص.

وبهذا، تنقسم العقلانية غير المجردة إلى قسمين: "العقلانية غير المجردة القادرة على إدراك المعاني الثابتة والشاملة"، و"العقلانية غير المجردة القادرة على إدراك الوجوه المتغيرة والخاصة"؛ فلنبسط الكلام فيهما على التوالي:

2.2. العقلانية المسدَّدة والمقاصد النافعة

2.2.1. آثار تحصيل النفع في المقاصد: معلوم أن المعاني الثابتة والشاملة التي تنبني عليها تكاليف الدين هي التي اختصت بالذات باسم « المقاصد »، وقد أحصى منها علماء الشريعة صنوفا مختلفة[5] لا حاجة بنا هنا إلى ذكر تفاصيلها.

ومعلوم أيضا أن مقاصد الدين هي أنفع المقاصد وأيقنُها، لأنها لا تنعطف عواقبها بالضرر كما تنعطف به عواقب غيرها من المقاصد، ثم لأن المكر الإلهي أو الاستدراج لا يجيء من جهتها كما يجيء من جهة المقاصد غير الدينية.

ولما كانت المقاصد الدينية التي هي معان ثابتة وشاملة أجلب للنفع وأدفع

---

(5) أهم أقسام المقاصد التي أحصاها علماء الأصول ثلاثة هي: "المقاصد الضرورية" و"المقاصد الحاجية" و"المقاصد التحسينية"؛ وقد قمنا بنقد هذا التقسيم في كتابنا: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص. 111-114.

للضرر من غيرها، لزم أن ينفتح للمتخلّق بها طريق إدراك المقاصد النافعة، لأن هذا التخلق يُلْقي في فهمه ما يُبَصِّره بهذه القيم العليا.

وبفضل هذا الإدراك، يكون المتخلّق بها قد جاوز مرتبة التجريد التي تُحصِّل من المقاصد ما قد يكون غير مأمون الجانب وغير سليم العواقب، ونزل في مرتبة تعلوها عقلانية وتَفضُلُها رجاحة، نسميها باسم "مرتبة التسديد"، **فالعقل المسدَّد** (بفتح الدال وتشديده) **هو إذن العقل الذي اهتدى الى معرفة المقاصد النافعة.**

فحينئذ، يكون العقل المسدَّد قد استوفى الشرط المنصوص عليه في معيار التقويم، أي الثبات والشمول؛ لكن، على استيفائه لهذا الشرط، لا يمكن الاعتبار بهذا العقل حتى ننظر كيف هو عند استيفاء الشرط المنصوص عليه في معيار الفاعلية المتعلق بالوسائل، وهو شرط التغير والخصوص.

لقد رأينا أن المقاصد معان ثابتة وعامة، وأن الوسائل التي تُتَّخذ لتحقيقها أفعال متغيرة وخاصة؛ وإذا كانت المقاصد عامة والوسائل خاصة، فلا يلزم من إدراك المقصد النافع إدراك الوسيلة الناجعة، لأن إدراك الأعم لا يستلزم إدراك الأخص.

لذا، فإن طالب التخلق، وإن حصَّل إدراك المقاصد النافعة، فقد لا يحصِّل إدراك الوسائل الناجعة؛ وما لم يحصِّل اليقينَ في نجوع وسائله، فإنه يبقى معرَّضا لآفات مختلفة، نذكر منها آفتين جامعتين اثنتين هما: "آفة التظاهر" و"آفة التقليد".

2.2.2. آفات الوقوف عند المقاصد: أما التظاهر، فهو عبارة عن وصف يقوم بالمتخلّق(6) عندما يقع التفاوت بين ظاهر الفعل عنده وبين حقيقة القصد منه؛ ومن أنواعه "التكلف" الذي يقوم في أن يُخرج أفعالَه الظاهرة عن قصد التقرب بها إلى الله إلى قصد التقرب بها إلى الناس، و"التزلف" الذي هو أن يأتي أفعاله مع إشراك الناس بالله في قصد التقرب بها، و"التصرف" الذي هو أن يأتي أفعاله مع إشراك النفس بالله في التقرب بها(7).

وأما التقليد، فهو أن يعمل المتخلق بقول الغير من دون تحصيل دليل عملي يثبت فائدة هذا القول؛ ومن أصنافه: "التقليد الاتفاقي" الذي هو أن يعمل بقول

(6) أو قل، على الأصح وبوجه أدق، "طالب التخلق"؛ ولا يَندُر أن نستعمل هاهنا لفظ "المتخلق" بهذا المعنى، بحيث يستطيع القارئ أن يتبيّنه من السياق.

(7) واضح أن المقصود بـ"التصرف" هنا ليس مجرد الإتيان بالفعل، وإنما الاعتداد به إلى حد العجب والغرور.

الغير من غير تحصيل دليل نظري يثبت صحة هذا القول؛ و"التقليد النظري" الذي هو أن يعمل بقول الغير مع تحصيل دليل نظري لا عملي يصحح هذا القول؛ و"التقليد العادي" الذي هو أن يعمل بقول الغير مع حصر الدلالة العملية لهذا القول في الحركات الظاهرة، سواء استند هذا العمل إلى دليل يصحح القول المعمول به أولم يستند إلى دليل.

3.2. العقلانية المؤيَّدة والوسائل الناجعة

لا سبيل للمتخلق إلى تحصيل الوسائل الناجعة وتحصيل اليقين فيها إلا بالإتيان بنصيب من العمل يفوق النصيب الذي أتى به لتحصيل القدرة على إدراك المقاصد النافعة، ولا يفوقه إلا إذا استوفى شروطا معينة.

1.3.2. شروط تحصيل النجوع في الوسائل: لكي يحصِّل المتخلق وسائل ناجعة، ينبغي أن يقوم بالشروط الثلاثة الآتية:

أ. أن يستقيم له الجمع بين المقال والسلوك؛ فكل معرفة عقلية تبلغ مرتبة النجوع في الوسائل لا بد من أن تنتقل من مستوى التمييز المجرد إلى مستوى التلبس السلوكي بها، حتى ولو كانت معرفة نظرية أو علما آليا كاللغة والمنطق والحساب، لأن هذا التلبس سبب في نفوذ المعاني والقيم إليها، هذا النفوذ الذي يقيها التذبذب والاختلال في السير إلى المقاصد النافعة.

ب. أن يتم له الجمع بين معرفة الموضوع الذي ينظر فيه ومعرفة الله؛ فكل معرفة علمية موصوفةٌ وسائلُها بالنجوع تكون مفتاحا من مفاتيح الاهتداء إلى طريق الله والزيادة في هذا الاهتداء بقدر ما هي علم بالموضوع الذي تختص ببحثه والكشف عن قوانينه؛ إذ الموجودات مجلى قدرته ومظهر صنعه، وكل من سرَّح فيها فكره ـ من الذين استقام لهم نجوع الوسائل ـ وجب أن يدركه فيها.

ج. أن يكون في تخلُّقه متَّسَع للاستزادة الدائمة من غير خروج إلى ما فيه احتمال الضرر؛ فكل معرفة عقلية أدركت درجة النجوع في الوسائل تكون مفتوحة الآفاق ومتسعة الرحاب، بحيث لا يُخشى على الزيادة فيها، ولا على دوام هذه الزيادة من أن تحيد بها عن جادة المعقول، أو تسيء إلى صاحبها بوجه من الوجوه؛ فلما كانت هذه المعرفة قائمة على الاجتهاد في العمل والتحقق به، ليست تزداد بهذا الاجتهاد إلا تعلقا بالقيم الموجِّهة وبالطرق النافذة إلى هذه القيم ورسوخا في معرفة الله؛ ومتى ازدادت تعلقا ورسوخا، ازداد أصحابها إدراكا للوسائل الناجعة بحق.

وإذا استوفى المتخلِّق هذه الشروط الثلاثة: "عدم انفكاك القول عن الفعل"، و"عدم انفكاك المعرفة بالله عن العلم بالأشياء"، و"عدم انفكاك الزيادة في المعرفة عن الفائدة"، صارت أفعاله في تغيرها وخصوصيتها وسائل مُوصِّلة توصيلا حقيقيا إلى المقاصد النافعة، أو قل صارت وسائل ناجعة.

ولهذا، يكون هذا المتخلِّق قد جاوز مرتبة التسديد التي لا تحصِّل إلا المقاصد النافعة، ونزل مرتبة تعلوها عقلانية نسميها باسم "مرتبة التأييد"؛ **فالعقل المؤيَّد** (بفتح الياء المشددة) **هو إذن العقل الذي اهتدى إلى تحصيل الوسائل الناجعة**، فضلا عن تحصيل المقاصد النافعة.

وحتى نستدل على رسوخ هذا العقل في العمل ـ هذا الرسوخ الذي يمده بوصف النجوع المطلوب في وسائله ـ نذكر الوجوه التي يُحوِّل بها العقل المؤيَّد تصورات العقل المجرَّد وتصورات العقل المسدَّد لـ"الأخلاق الدينية" إلى معان عملية:

2.3.2. آثار تحصيل النجوع في الوسائل: معلوم أن مُدرَك العقل المجرد من الأخلاق الدينية عموما هو أنها جملة من الأحكام التي يقدر المتخلق على تمييزها والتعرف عليها كما يقدر على إنزالها على أفعاله؛ وواضح أن هذا التصور للأخلاق هو تصور نظري، إذ أن معنى "القدرة على التمييز" ومعنى "القدرة على الإنزال" يظلان معنيين نظريين يقفان عند حدود بيان استعدادات المتخلق.

أما في العقلانية المؤيَّدة، فإن معنى "القدرة على التمييز" يخرج إلى معنى عملي هو"تَلقِّي الخطاب" ومعنى "القدرة على الإنزال" يخرج إلى معنى عملي آخر هو"تَحمُّل الرؤية"، وتوضيح هذا كما يأتي:

* **تلقي الخطاب**؛ مقتضاه أن المتخلق يعلم أن الحق يخاطبه في كل شيء، وأن هذه المخاطبة مستمرة باستمرار حياته، وأن نص هذا الخطاب، إن حُفِظ على شكل رسوم في الصحف المطهَّرة، فمعانيه مودعة في نفس المتخلِّق وفي الأكوان من حوله، وأن هذه الأكوان ما قامت ولا استقامت إلا بهذه المعاني الإلهية التي على المتخلِّق واجب طلبها والتعرف عليها والتقرب بها إلى حضرة الله.

* **تحمُّل الرؤية**؛ مقتضاه أن المتخلِّق يعلم أن الله يراه رؤية لا تنقطع، وأن هذه الرؤية، إذا جاءته بالرضى عن أفعاله، سعد سعادة لا يشقى بعدها، وإذا جاءته بالسخط، شقي شقاوة لا يسعد بعدها؛ لذلك، فهو مطالَب بأن يراقب نفسه ويراقب

الله في كل أفعاله.

ومعلوم أيضا أن مُدرَك العقل المسدد من الأخلاق الدينية هو أنها جملة من العبادات والمعاملات يطالَب المتخلِّق بأدائها على شروطها بالقدر المستطاع، باعتبار أن هذه الطاعات ترجع في أصلها إلى المحافظة على مصالحه المادية والمعنوية؛ وواضح أن هذا التصور للأخلاق الدينية، وإن فَضُل تصور العقل المجرد بخروجه عن وصف النظر الصرف، فإنه لم يتعد مرتبة اعتبار المقصد من العمل، إذ لا يراعي في المبدَأين: "مبدإ الطاعة في العبادة" و"مبدإ الطاعة في المعاملة" إلا المقاصد منهما.

أما في العقلانية المؤيدة، فإن معنى "الطاعة في العبادة" يخرج إلى معنى "الاشتغال بالله" ومعنى "الطاعة في المعاملة" يخرج إلى معنى "التعامل في الله"، وكلاهما معنى عملي له تعلق بالوسيلة، وتوضيح ذلك كما يلي:

* **الاشتغال بالله**: مقتضاه أن المتخلِّق يُدرك أنه مخلوق للاشتغال بالله وأن الاشتغال بغيره ينبغي أن يُذَكِّره بالله دائما وأبدا، فلا يعقل المتخلِّق شيئا إلا ويجعله هذا الشيء يعقل أمر ربه فيه.

* **التعامل في الله**: مقتضاه أن المتخلِّق يأتي أعمالا لصالحه يَبنيها على اعتقاداته، مُقرّا لغيره في ذات الوقت بحق الإتيان بمثل هذه الأعمال لصالحه وبحق توجيهها بما عنده من اعتقادات، كما يُرتب المتخلِّق هذه الأعمال جميعها بحسب ما يقتضيه الصالح العام على أساس أن طلب هذا الصالح المشترك يفضي إلى مزيد الاشتغال بالله.

ونشير بهذا الصدد إلى أن قول بعض الفقهاء المشهور: "ليس في الشريعة تكليف ينافي العقل أو لا يمكن تعقله" ـ الذي يُقصَد به تبرير دخول المتخلِّق تحت حكم الشريعة ـ لا يستقيم إلا في حدود التعريف الذي وضعناه للعقل المؤيد؛ فالعقل الذي لا يعارض الشرع ليس هو العقل الذي تَربَّى في كنف المناهج العقلانية المجردة ذات الأصل اليوناني الغربي وتَشكَّل بأشكال مادية بحتة، صارفا كل أثر للمعاني الغيبية والقيم الأخلاقية، ولا هو العقل المسدَّد، لأن هذا العقل لا ينجو من الاختلال على مستوى الوسائل، وإن أصاب على مستوى المقاصد، وإنما هو العقل المؤيَّد مقيَّدا بالشروط التي ذكرناها من قبل، وهي: "اجتماع القول والفعل" و"اجتماع المعرفة العلمية والمعرفة الغيبية" و"سلامة الزيادة في العمل".

وكذلك ينبغي حمل الألفاظ القرآنية: "نعقل" و"يعقل" و"تعقلون" و"يعقلون" على معنى "العقل المؤيد" في كثير من الآيات، ونسوق على ذلك الدليلين الآتيين:

أ. أن هذه الألفاظ تأتي فيها في معرض الكلام عن المغيَّبات والمكتَّمات من أمور العالم الآخر؛ ومعلوم أن العقل بالمعنى المجرد محدود في إدراكه، لثبوت عجزه عن تحصيل اليقين في نفع المقاصد ونجوع الوسائل، فلا سبيل له كليا إلى معرفة المعاني الغيبية؛ ومعلوم أيضا أن العقل بالمعنى المسدَّد، وإن كان أقل محدودية في الإدراك من العقل المجرَّد، فإنه لا يرقى إلى درجة اليقين في نجوع الوسائل التي يستعملها للوصول إلى مقصده النافع، فلا يهتدي إلى معرفة المعاني الغيبية إلا بوجه جزئي؛ لذا، يكون المراد من ألفاظ "العقل" القرآنية المذكورة آنفا الدلالةُ على حصول التأييد في العقل، وهو القدرة على التوسل إلى المقصد النافع بالسبب الناجع.

ب. أن هذه الألفاظ تجيء في القرآن مرادفة لكلمة "التذكر" و"التدبر" و"التبصر"، وهي تدل بوضوح على معان لها تعلق بالمغيَّبات وما يصدق عليها يصدق بالضرورة على لفظ "العقل" الذي هو مرادف لها.

وفي الختام، نجمل الكلام فيما سبق، فنقول بأن العقلانية، بوجه عام، عبارة عن خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في طلب تحقيق مقاصد معينة بوسائل معينة.

والعقلانية المجردة، بوجه خاص، عبارة عن خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في السعي إلى تحقيق مقاصد لا يقين في نفعها بِوسائل لا يقين في نجوعها؛ وقد رأينا أنها تخل بشرط النفع في المقاصد لوقوعها في النسبية والفوضى والاسترقاق، كما تخل بشرط النجوع في الوسائل لإقصائها المعاني الروحية واكتفائها بالظواهر الخارجية واعتمادها للوسائط المادية وحدها.

والعقلانية المسدَّدة، بوجه خاص، عبارة عن خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في السعي إلى تحقيق مقاصد نافعة بِوسائل لا يقين في نجوعها؛ وقد رأينا أنها تقع في آفتين: آفة التظاهر بأقسامه الثلاثة: التكلف والتزلف والتصرف، وآفة التقليد بأقسامه الثلاثة: التقليد الاتفاقي والتقليد النظري والتقليد العادي.

والعقلانية المؤيدة، بوجه خاص، عبارة عن خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم

في طلب تحقيق مقاصد نافعة بِوسائل ناجعة؛ ولا يتم هذا الجمع بين نفع المقاصد في ثباتها وشموليتها وبين نجوع الوسائل في تغيرها وخصوصيتها إلا بدوام الاشتغال بالله والتغلغل فيه.

وقد وضحنا كيف أن المتخلق بأخلاق الدين وحده هو الذي يحصِّل رتبة العقلانية المسددة، ثم كيف أنه يرتقي منها إلى رتبة العقلانية المؤيَّدة متى اتقى الآفات التي قد تدخل على عمله وكيف أن واجبه هو أن يعمل جاهدا من أجل الارتقاء إلى هذه الرتبة الثالثة التي تجعل له عقلا كاملا، يُدرِك ما لا يدرك غيرُه ويصيب حيث لا يصيب.

لقد فرغنا من الكلام في مسألة الحدود التي تتطرق إلى العقلانية في الحضارة الغربية الحديثة والتي تجعل من هذه الحضارة، على الرغم مما أتت به للإنسان من مكتسبات وقدرات مختلفة، حضارة ناقصة لخلوها كليا من اليقين في نفع هذه المكتسبات ونجوع هذه القدرات، مما يدعونا إلى طلب عقلانية فوقها تستمد أصولها من أعماق التخلق الديني الذي هو وحده يُورِّث هذا اليقين المفقود؛ وهانحن ماضون إلى توضيح كيف أن هذه الحضارة الحديثة لا تَحرِم الإنسان من اليقين الضروري لحياة طيبة في الحال وسعيدةٍ في المآل فحسب، بل إنها تظلم استعداداته الخلقية التي تُهيّئُه وتُؤهِّله لمثل هذه الحياة الطيبة والسعيدة.

الفصل الثالث

حضارة القول: كيف يمكن درء آفاتها الأخلاقية؟

لا يخفى أن المظهرين اللذين تجلى بهما سر الحياة في الوجود الإنساني هما: "القول" و"الفعل"؛ وقد اشتغل أهل الفكر بالبحث عن حقيقة الفعل الإنساني كما اشتغلوا بالبحث عن حقيقة القول الإنساني، غير أن هذا الاشتغال المزدوج قد اختلفت درجته من الشدة كما اختلفت فيه المراتب التي ينزلها كل من القول والفعل؛ فالفيلسوف اليوناني قد رفع من شأن القول لظهور دلالته على العقل، حتى اتخذه معيارا يفرّق به بين الإنسان والحيوان، فقال "الإنسان حيوان ناطق"[1]؛ أما العالِم المسلم، فعلى العكس من ذلك، قد رفع من شأن الفعل لِظهور دلالته على الخُلُق، حتى اتخذه معيارا يفرق به بين الإنسان وغيره، فقال: "الإنسان حي عامل"[2].

ويبدو أن هذا التفاوت في الاشتغال بهذين المظهرين الحيويين للوجود الإنساني ـ أي "القول" و"الفعل" ـ زاد مع مرور الزمن اتساعا حتى صار إلى ما يشبه التباين أو الانقطاع بينهما كانت الغلبة فيه لجانب القول على جانب الفعل؛ وعلامة ذلك ما يحدث على مرائينا ومسامعنا من "طوفان الأقوال"، طوفان تُغطّي هَوْلَه وتُخفي فداحته أسماء مختلفة تُغري بظاهر دلالتها من نحو "انفجار المعلومات" و"ثورة الاتصال"، و"انعتاق الكلمة" و"سيادة القلم" و"سلطان العقل" و"تداول المعرفة" و"عولمة الإعلام" وغيرها من الأسماء الكثيرة التي تُرَوِّج لهذا الطوفان اللفظي وتجلب له مظاهر الموضوعية والمشروعية بغير حساب، حتى إن أنسب اسم يصح إطلاقه على الحضارة الغربية الحديثة التي أنتجت هذا الطوفان هو أنها "حضارةُ

(1) "ناطق" هنا بمعنى "عاقل".

(2) المقصود هنا بـ"العمل" العمل الشرعي، ومعلوم أن أبرز الأعمال الشرعية "العبادة"، فيرجع معنى التعريف السابق إلى القول: "الإنسان حي عابد".

قولٍ" بحق.

1 ـ المضار الخلقية لحضارة القول

كان لا بد أن يُفضي طوفان الأقوال الجارف إلى آفات تضر بالأفعال ضررا كبيرا؛ ولما كانت الأفعال هي بالذات الجانب السلوكي من الإنسان كما أن الأقوال هي الجانب النطقي منه، تطرقت هذه الأضرار إلى الكيان الخلُقي للإنسان، فكانت بمنزلة مظاهر جلية من ظلم الحضارة الحديثة للإنسان، إذ آثرت القول على الفعل بغير حق وأسندت إليه وظائفه؛ ونخص بالذكر من وجوه هذا الضرر ثلاثة أساسية.

1.1. آفة التضييق

لما اشتد أثر القول واتسع مجاله ونفذ فيما لم يكن فيه نافذا أولم يكن من حقه النفوذ فيه، اقتحم على الفعل موطنه وغَصَبه سلطانَه فيه، فضاقت رقعة الأخلاق ضيقا وانقبض أفقها انقباضا، كل ذلك بحجة أنه "لا أخلاق في القول النظري"، فإذن "لا أخلاق في المنطق"(3)، مع العلم بأن المنطق هو قمة البرهان، أو بحجة أنه "لا أخلاق في المعرفة"، مع العلم أن المعرفة هي قمة السلطان؛ وإذا انحسرت الأخلاق عن البرهان المنطقي والسلطان العلمي معا ـ وهما على ما هما عليه من احتواء لأطراف العقل ولجوانب الحياة من الوجود الإنساني ـ فلم يبق للأخلاق إلا ما ليس بذي صحة ولا ذي قوة من هذا الوجود، فتغدو محمولةً على أن تنكمش بغير انقطاع، بل أن تُسرع في هذا الانكماش؛ فما بقي تحتها ليس قليلا في كَمّه فحسب، بل أضحى أيضا ضعيفا في كَيْفه.

2.1. آفة التجميد

لم تقتصر "حضارة القول" على اغتصاب ما للأخلاق فقط، بل إنها كذلك قهرتها على الجمود على حالة واحدة فيما تبقى لها من مجال ضيق وضعيف، وذلك بدعوى أن الأخلاق لا تصلح لتنظيم الأفعال حال اجتماع الناس فيما بينهم، ولا بتوجيهها لما فيه الصالح العام، وإنما كل ما تصلح له هو مراقبة بعض الأفعال حال انفراد الناس بعضهم عن بعض، منحصرةً فائدتها في نطاق الصالح الخاص؛ وحيث

---

(3) انظر: R. CARNAP : The Logical Syntax Of Language, Routledge & Kegan Paul Ltdv p. 51-52

إنه لا قول، بحسب هذه الحضارة اللفظية، أقدر ضبطا لمسالك التنظيم من **القول القانوني**، فهو أحقُّ من الأخلاق بتنظيم أفعال الجماعة، ثم حيث إنه لا قول كذلك بحسب هذه الحضارة أقدر طلبا لسبل المصلحة العامة من **القول الاجتماعي**، فهو أحقّ من الأخلاق بتوجيه هذه الأفعال إلى أن يخدم بعضها بعضا ويُصلح بعضها بعضا؛ وإذا وقع الاستغناء بالقول القانوني والقول الاجتماعي عن الفعل الخُلُقي، فلا مناص من أن تتعرض الأخلاق للقصور والجمود، فتصير بين أظهُرنا أشبه بالأفعال الميتة التي لا قدرة لها على تحريك العلائق بين الأفراد ولا على تعدية الانتفاع فيما بينهم.

3.1. آفة التنقيص

لم تكتف "حضارة القول" باغتصاب حقوق الفعل الخلقي كما في ضرر التضييق ولا بانتزاع قدرة الاجتهاد والتجديد من هذا الفعل كما في ضرر التجميد فحسب، بل أيضا إنها بالغت في التنقيص من شأن هذا الفعل وفائدته، حاكمةً عليه بنقيض مقصوده ومستبدلة مكانَه ما هو ضده؛ فقد صار راسخا في الأذهان، بواسطة السيل الجارف من الأقوال الذي تحمله هذه الحضارة الحديثة، بأن الأخلاق لا تخدم إلا الضُّعْف في النفس والخذلان في السلوك، بينما كان غرضها هو أساسا أن تخدم القوة في الروح والإقدام على العمل؛ كما أدى هذا الفيض اللفظي الهائل إلى الاعتقاد بأن **القول السياسي** هو أحق بتذكية الشعور ونفخ الروح في الإرادة، ومعلوم أنه ليس في الأقوال قول يعارض الفعل الخلقي معارضة القول السياسي له ولا أضر به منه؛ فإذا كان الفعل الخلُقي لا ينشغل بتقوية السلطان بقدر ما ينشغل بتزكية الوجدان، فإن القول السياسي الذي أثمرته حضارة القول لا هَمَّ له إلا ابتغاء الرئاسة ومحبة السلطان؛ وعلى هذا، يكون استبدال القول السياسي مكان الفعل الخلقي هو بمنزلة استبداله بضده.

ومتى حصل عَكْس المقصود الأصلي للفعل الخُلُقي واستبدالُ غيره مكانه، فقد سقطت منزلة هذا الفعل في القلوب وهان على الناس أمره، بل صار مجرد الكلام عنه خوضا في اللامعقول ومدعاةً للخجل والاستتار.

وعلى الجملة، فإن ما أنتجته حضارة القول هو مضار ثلاث أصابت الإنسان في كيانه الخُلُقي: مضرة التضييق التي جعلت الفعل الخلقي فعلا **محدودا** ومضرة التجميد التي جعلته فعلا **مقطوعا** ومضرة التنقيص التي جعلته فعلا **منبوذا**؛ وعلى هذا، يكون

"الحد" و"القطع" و"النبذ" هو نصيب الفعل الخُلقي من حضارة القول، وفي هذا منتهى ظلم الإنسان متى عرفنا أن الحقيقة الإنسانية لا تتحدد إلا بالأخلاق[4]؛ لذا، يتعين العمل على دفع هذا الظلم عن الإنسان حتى تعود إليه هويته.

وهدفُنا هنا هو بالذات أن نبيِّن كيف أنه لا مخرج من هذه المضار الثلاث التي جلبتها حضارة القول إلا بتجديدٍ للإنسان يتم على مقتضى تخلق جذري وكلّي هو أقرب إلى التجربة الدينية العميقة منه إلى غيرها؛ فلا إمكان لولادة إنسان جديد من هذا الإنسان القديم الذي أنتجته هذه الحضارة الغربية إلا بتحول خلقي أشبه ما يكون بالتحول الخلقي الذي تباشره **التجربة الدينية في مرتبة التأييد.**

وقد تقدم في الفصل السابق بيان هذه المرتبة، وتمتاز أساسا بكون المتخلق فيها مازال يتلبس بالمعاني الروحية، حتى يكون هواه على وفق مقتضياتها، فيحظى منها بالجمع بين المنفعة في مقاصده والنجاعة في وسائله، متحققا **بأخلاق الحكمة**، على خلاف التخلق في مرتبة التسديد التي لا يحظى فيها المتخلق إلا بالمنفعة في المقاصد وحدها، مكتفيا **بأخلاق الموعظة**، وبالأحرى على خلاف التخلق المجرَّد الذي ليس لصاحبه حظ لا في منفعة المقاصد ولا في نجاعة الوسائل، وإنما يكون عُرضة لأن تنقلب المنفعة في مقاصده مضرةً وتنقلبَ النجاعةُ في وسائله ضحالةً، منحصرا في **أخلاق الجدل.**

أو قل، بإيجاز، لا بد للخروج من الآفات الخلقية لحضارة القول من فتح الطريق لإنشاء حضارة جديدة نسميها باسم "**حضارة الفعل**" ينهض بها التخلُّق المستند إلى التجربة الدينية المؤيِّدة؛ فلنشتغل إذن بالتدليل على الدعوى التالية:

*** إن من شأن التخلُّق المؤيَّد أن يُخرِج الإنسان من حضارة القول إلى حضارة الفعل.**

وسوف نتبع في تدليلنا على هذه الدعوى الخطوات الثلاث الآتية:

أولاها، نبين كيف أن **الخصائص** التي يتميز بها التخلُّق المؤيَّد تفيد في دفع آفة تضييق الفعل الخُلُقي.

والثانية، نبين كيف أن **الطرق** التي يتبعها التخلُّق المؤيَّد تفيد في دفع آفة تجميد الفعل الخلقي.

والثالثة، نبين كيف أن **النتائج** التي يتوصل إليها التخلُّق المؤيَّد تفيد في دفع آفة تنقيص الفعل الخلقي.

---

(4) سيأتي تفصيل هذه المسألة في الفصل السادس.

2 ـ خصائص التخلُّق المؤيَّد والخروج من آفة التضييق

نحتاج إلى أن نذكُر هنا أربعة مبادئ تتفرع عليها خصائص التخلُّق المؤيَّد، وهي:

1.2. مبدأ الإيجاب

ليس الخُلُق في مرتبة التخلُّق المؤيَّد فعلا تَرَفيا يستوي عند المتخلِّق أن يأخذ به أو لا يأخذ به، ولا هو فعل تكميلي يجوز التزين به أو لا يجوز، ولا هو فعل حاجي توجد التوسعة بوجدانه والمشقةُ بفقدانه، بل هو فعل موجَب إيجابَ الفعل القانوني، أي أنه مِثْله لا يجوز تركه، وفي تركه مهلكة للفرد والجماعة معا؛ وإذا كانت علامة الواجب هو تعرُّض تاركه للعقاب، فإن تارك الفعل الخلقي في مرتبة التأييد يستلزم العقاب، لكن بالطبع لا تُشرِف بالضرورة على هذا الجزاء سلطةٌ خارجية ذات جهاز جنائي، وإنما تُشرف عليه سلطة داخلية ذات توجيه إلهي، فيعاقَب (بفتح القاف) التارك، لا بإجراء مُؤذٍ لبنيته وبدنه ـ لأن هذا الإجراء ولو أنه يقع، فلا يكون مقصودا لذاته ـ، وإنما يعاقَب بالبعد عن مقصوده الروحي، أو باختصار إن الفعل الخلقي في مرتبة التخلُّق المؤيَّد هو واجب يعاقَب على تركه بالبعد الروحي كما يعاقب تارك الفعل القانوني بالقسر البدني.

2.2. مبدأ التكثير

ليس الخُلُق في مرتبة التخلُّق المؤيَّد صورة واحدة لا تتعدد، وإنما هو فعل تدخله الكثرة من كل جانب، فيصير أفعالا عدة؛ وحتى نوضح ذلك، نضرب مثالا بفعل **النية**، فالمتخلِّق هنا لا يكتفي بالنية الواحدة في الفعل الواحد في ظاهره، بل يجتهد قدر المستطاع في تعديد نِيَّاته وتنويعها، كأنما يقوم بتجزئة الفعل الواحد إلى أفعال فرعية متعددة متعلقٍ بعضها ببعض، مؤديا كل واحد منها بنية تخصه، كل ذلك طمعا في أن تُمكِّنه هذه النيات الكثيرة على تحصيل مزيد التقرب من مقصوده ومزيد الترقي في مراتب التخلق.

ولما كان الفعل الخلقي مبناه في هذه المرتبة الدينية على ثلاثة أركان هي: **الوقت**، وهو زمان حصول الفعل[5]، و**الحال**، وهو الأثر الروحي لهذا الفعل،

---

(5) من الأقوال المأثورة والمنسوبة إلى الأخلاقية الكبيرة رابعة العدوية قولها: "إنما أنت أيام، فإذا ذهب يوم ذهب بعضك".

والمقام وهو لزوم هذا الأثر للنفس، فإن المتخلّق، بموجب تجزئته للفعل الواحد إلى أفعال متنوعة، يجعل من الوقت الواحد أوقاتا ومن الحال الواحد أحوالا، ومن المقام الواحد مقامات، مع العلم أن لكل وقت خُلُقًا ولكل حال خُلُقا ولكل مقام خُلقا؛ وهكذا، فالخلق الواحد عند هذا المتخلّق المؤيّد غَنِيٌّ بنفسه غِنَى الأخلاق الكثيرة.

3.2. مبدأ الترتيب

ليس الخُلُق في رتبة التخلُّق المؤيّد درجة واحدة لا تفاوت فيها وثابتة لا كمال لها، وإنما هو فعل يتطرق إليه التدرج والتكميل؛ فالفعل الواحد يتدرج في نفسه باعتبار تكثره الداخلي، فيصير عبارة عن طبقات متفاوتة، فضلا عن تدرجه بالإضافة إلى غيره، ولكل طبقة من هذه الطبقات خُلق يميزها عن غيرها؛ ولنوضح ذلك بمثال **الإخلاص**، فقد يُخلص المرء في عمله، فلا يبتغي من وراءه غرضا، وقد يزيد إخلاصه هذا درجة، فلا يرى أنه أخلص في عمله على ثبوت إخلاصه فيه، وقد يرتقي في هذا الإخلاص درجة أخرى، فلا يبالي إن أخلص أولم يخلص على وجود إخلاصه، إذ يستوي عنده قبول الناس منه وردُّهم، مدحهم وذمهم؛ فالإخلاص مرتبة والوعي بالإخلاص مرتبة فوقها ومجاوزة هذا الوعي بالإخلاص مرتبة ثالثة تعلوهما معا؛ هذا، بعد أن يكون المتخلّق قد تقلب في طبقات الصدق وارتقى في مدارجه، فيصدق في نيته كما يصدق في قوله ويصدق في فعله كما يصدق في نيته ويصدق في حاله كما يصدق في فعله؛ وهكذا، فالفعل الخلقي الواحد عند المتخلّق المؤيّد متفاوت تفاوت الأخلاق الكثيرة.

4.2. مبدأ الاتساع

ليس الخُلُق في مرتبة التأييد موقوفا على فعل أو أفعال بعينها، بل هو محيط بكل الأفعال، كائنا ما كان نوعها وقدرها، حتى إنه لا فعل إلا له في هذه المرتبة موجبات خُلقية ينبغي الوفاء بها في السر أو في العَلَن؛ فقد وَسِعت الأخلاق كل شيء وشمِلت كل شيء، حتى إنه لا يوجد مفهوم لـ"الشمولية الأخلاقية" بلغ من السعة ما بلغه في مرتبة التأييد؛ وبيان ذلك أن الأخلاق لا تتناول علاقات الفرد بخالقه أو بما سواه من الأفراد في المجتمع فحسب، بل أيضا تتناول علاقاته بالكائنات الحية، حيوانات أو نباتات؛ ولا تقف الأخلاق في توسعها عند هذا الحد، بل إنها تتعداه إلى أن تشمل كل شيء، جامدا كان أو حيا، معنويا كان أو

ماديا؛ فالمتخلِّق، على سبيل المثال، مطالَب، بمقتضى هذا الرتبة الرفيعة، بأن ينظر بعين التعظيم للحجر الذي يُميطه عن طريق غيره، كما هو مطالَب بأن لا يَلْعن الزمن الذي هو فيه؛ هذا إذا لم يَسْمُ به هذا التخلق درجات، فيجعله يرى في الحجر والزمن طاقة روحية تماثل طاقته في طلب القرب من الخالق والامتنان له؛ فإذن الفعل الخلقي يحيط بكل شيء إحاطة أشبه بإحاطة الخالق بمخلوقاته، إذ لكل خَلْق (بفتح الخاء) حقٌّ أو حقوق خُلُقية (بضم الخاء) تخصه.

والآن بعد أن عرضنا المبادئ الأربعة التي عليها مدار خصائص التخلُّق المؤيَّد، فلننظر كيف أن هذه المبادئ تُخرج الفعل الخلقي من التضييق الذي تعرض له في حضارة القول.

فقد قلنا بأن مبدأ الإيجاب يجعل للفعل الخلقي وجوبا كوجوب الفعل القانوني، فهو إذن فعل لا يمكن الاستغناء عنه، فحيثما أمكن وجوده، فقد وجب هذا الوجود؛ فيلزم إذن أنه لا يمكن محو هذا الفعل من البرهان المنطقي ولا من السلطان المعرفي متى أمكن وجوده فيهما.

وقد ذكرنا أيضا بأن مبدأ التكثير يجعل من الفعل الخلقي الواحد أفعالا كثيرة، بمعنى أن هذا الفعل لا يبقَى على حال واحدة ولا في مكان واحد، فهو يتوالد ويتشعب بحيث يفضي هذا التوالد والتشعب إلى أن تنشأ مواضعُ اتصالٍ ومناطقُ تداخلٍ بين مختلف الأفعال التي يأتيها المتخلِّق، مواضع ومناطق ينتج عنها مزيد التفننِ في التخلق؛ فحينئذ، لا يبعد أن يصير ما لم يكن يحمل من قبل أثرا خلقيا قابلا لأن يقوم به الخُلق، زيادة أو نقصانا.

وأشرنا كذلك إلى أن مبدأ الترتيب يجعل الفعل الخلقي الواحد طبقات متفاوتة ينتظمها قانون خاص بها، أي أنه يصبح محصِّلا لمنطق متميز يورّثه قوة واستقلالا؛ وعندئذ، لا يقدر فعل آخر أن يطويه أو يغطي بعضه، بَلْهَ أن يمحوه ويشغل مكانه، فيتبين إذن أن هذا الفعل ذا الطبقات المنتظمة قادر على أن يصمد في وجه كل اغتصاب لمجاله أو انتهاك لحقوقه.

وأخيرا قلنا بأن مبدأ الاتساع يجعل الفعل الخلقي نافذا في كل شيء، بمعنى أنه لا شيء يخلو من سبب أو أسباب يتوسل بها المتخلِّق في مزيد التخلق؛ وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يدخل كلُّ شيء في محيط الفعل الخلقي، سواء كان ممارسةً لأمر برهاني أو مزاولةً لشأن سلطاني.

وعلى الإجمال، فإن آفة التضييق التي تسبَّبت فيها حضارة القول للفعل الخلقي، حتى عَلِقت به صفة المحدودية، يمكن درأها بإحدى وسائل الصلاح الأربعة الآتية: **إما إيجاب الخُلق حيث يجوز أو إيجاد الخُلق حيث لم يوجد أو ترسيخ البنية الداخلية للخلُق أو إظهار نفوذه في كل شيء**؛ وإذا ثبت هذا، ثبت أيضا أن خصائص التخلُّق المؤيِّد أقدر من غيرها على تصحيح حضارة القول من جهة ضيق عطائها الخلقي.

3 ـ طرق التخلُّق المؤيِّد والخروج من آفة التجميد

ننتقل الآن إلى الخطوة الثانية من التدليل على الدعوى السابقة التي ادعيناها والتي تقول بأن للمتخلِّق المؤيَّد القدرة على علاج الآفات الخلقية لحضارة القول؛ وتقتضي هذه الخطوة أن نثبت أن طرق هذا التخلُّق ترفع الجمود الذي تورِّثه الحضارة الحديثة للفعل الخلقي؛ ولنبدأ بذكر المبادئ الثلاثة التي تنبني عليها هذه الطرق في التخلق.

1.3. مبدأ الاشتغال المباشر

يوجب هذا المبدأ على المتخلِّق أن يتعاطى التخلق باستيفاء شروط ثلاثة:

أ. أن يَخرج من النظر المجرد ويدخل في العمل المباشر؛ فلا تفيد في تخلقه التحليلات المقالية والاستماع إلى التوجيهات الوعظية، وإنما الذي يفيده هو القيام الفعلي بالالتزامات التعبدية على مقتضاها التربوي، انتظاما ومواظبة.

ب. أن لا يقف المتخلِّق عند ظاهر الحكم الشرعي، بل عليه أن يطلب الحكمة التي من ورائه، مع العلم بأن لكل حكم شرعي حكمةً تخصه؛ فيتوجب على المتخلِّق تحقيق هذه الحكمة في سلوكه؛ فمثلا، إذا أفطر في سفره أثناء شهر رمضان، فإنه لا يفطر لمجرد الاستجابة لرفع المشقة عنه، بل يفطر أصلا لواجب حفظ الحياة، الذي هو الحكمة المقدَّرة من وراء رفع المشقة.

ج. أن لا يكتفي المتخلِّق بما يثمره الفعل الخلقي في الحال، بل عليه أن ينظر في المآل الذي يؤول إليه هذا الفعل، علما بأن لكل فعل حالا ومآلا؛ وكما أن الحال والمآل قد يتفقان، فإنهما كذلك قد يختلفان؛ فيتعيَّن على المتخلِّق أن يقف من الفعل على حسب مآله، فإن كان هذا المآل محمودا أتى به، وإن كان غير محمود تركه ولو ظهرت فائدته في الحال.

أو قل باختصار إن كل متخلِّق مطالَب بأن يستغرق في العمل المباشر ويأتيه على وفق مقتضى الحكمة منه وعلى وفق ما يؤول إليه في المستقبل.

2.3. مبدأ التخلق بالصفات الحسنى

لا يدخل المتخلِّق في فعل التخلق طالِبا لاكتساب أية صفة سلوكية جاز وجود الفائدة منها، بل يريد التخلق على قدر الطاقة بالصفات التي تُوصّل بالضرورة إلى مقصوده التقرُّبي، ولا صفاتٍ تبلغ هذا المقصود أيقن من الصفات التي نسبها الخالق إلى نفسه والتي ذكرها في كتابه العزيز بلفظ "الأسماء الحسنى"؛ بيد أن المتخلِّق لا يباشر التخلق بها كيفما اتفق، بل يتوسل في ذلك بتخلق الرسول عليه الصلاة والسلام(6)؛ وبهذا، يكون التخلُّق المؤيَّد ضاربا بجذوره في الأخلاق الإلهية، لأن صاحبه يبني تخلقه أساسا على مقتضى التخلق الرباني المتجلي في سلوك نبيه الكريم، لا على مقتضى التخلق الاجتماعي الذي يستفيده من سلوك الجمهور من حوله، ولا على مقتضى التخلق النفساني الذي يُحدِّثه به ضميره.

3.3. مبدأ الاقتداء الحي

لئن كان المتخلِّق ينشد التخلق بأخلاق الرسول حتى يتحقق بنصيب من الصفات الحسنى، فإنه لا يباشر هذا التخلق بقراءة كتب السيرة والأخبار والمواظبة على هذه القراءة، لأن هذه الأخيرة، وإن أفادته علما، فإنها لا تفيده عملا، نظرا لأن العمل ليس من جنس ما يقال أو يُقرأ، وإنما من جنس ما يشاهَد بعين البصر ويُنال بأداة الحس؛ لذلك، فإن طالب مرتبة التخلق المؤيد يجتهد في البحث عمن تحقق فيه التخلق النبوي، باحثا عن سنده في ذلك حتى يصعد به إلى الرسول عليه الصلاة والسلام؛ ومتى ظفر بهذا المتخلق المستنِد، سلَّمه قياده وأخذ عنه، وهو متيقن من أنه سوف يحصِّل على يده ما لا يقدر على تحصيله بنفسه، وذلك لإيمانه الذي لا يتزحزح بأن العمل يُتوارَث، متخلقاً عن متخلق، كما يُتوارَث القول، راويةً عن راوية؛ أو بإيجاز إن هذا المتخلِّق يريد أن يتخلق بطريق الاقتداء الحي، لا بطريق التأمل المجرد.

وبعد أن اتضحت المبادئ الثلاثة التي تدور عليها طرق التخلُّق المؤيَّد، فلننظر كيف أن هذه المبادئ تزيل الجمود الذي تطرق إلى الفعل الخلقي في حضارة القول.

---

(6) مع العلم بأن خُلُقه عليه السلام كان هو القرآن كما قالت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

فقد تقدم أن مبدأ الاشتغال المباشر يوجب على المتخلِّق أن يتعاطى التخلق عمليا، مراعيا حِكمة الفعل الخلقي ومآله؛ ومعروف أن العمل أقوى أثرا من النظر، ومعروف أيضا أن الحكمة والمآل يُخرجان الفعل الخلقي من الجمود على حال واحدة، ذلك أن اعتبار الحكمة يؤدي إلى تنشيط دواعي إنجاز هذا الفعل، كما أن اعتبار المآل يفضي إلى تقوية مظاهر إنتاجه؛ فإذن يكون مبدأ الاشتغال وسيلة إلى جعل الفعل الخلقي مؤثرا وناجزا ومنتجا، وكلها أوصاف تدل على حيوية الفعل الخلقي عند المتخلِّق المؤيَّد.

وسبق أيضا أن مبدأ التخلق بالأسماء الحسنى يوجب على المتخلِّق أن يأتي بتخلقه على مقتضى الصفات الإلهية، وليس في الصفات أدل على الحياة من صفات الإله عز وجل؛ ومعلوم أن إحدى هذه الصفات هي بالذات صفة "الحي"، وحيث إن الإله هو الحي الذي لا يموت، فلا حياة أكمل من حياته؛ وحيث إن كل صفة من صفاته المثلى تطوي في ذاتها كل الصفات الأخرى، فلا صفة إلهية إلا وهي تتمتع بالحياة الأكمل؛ وعليه، فإذا دخل المتخلِّق في التحقق بأحد أسمائه الحسنى، فإنه يحيا حياة ليس كمثلها شيء، قوةً وامتلاء، فتكون أفعاله فوّارة بالحياة الأسمى.

وأخيرا، لقد سلَف أن مبدأ الاقتداء الحي يوجب على المتخلِّق أن لا يعتمد في تخلقه على نفسه ولا على ميت أو غائب، وإنما ينبغي أن يعتمد على شخص متخلق غيره يكون على قيد الحياة وعلى شرط الحضور؛ يلزم من ذلك أن التخلُّق المؤيَّد عبارة عن تخلُّق تشترك فيه مجموع جوارح المتخلِّق وجوانحه، بمعنى أنه يدخل في فعل التخلق بجمعيته، حتى يستولي هذا الفعل على تمام أنفاسه وألحاظه وعلى تمام حركاته وسكناته، بحيث تسري الحياة الخلقية سريانا في كل ذرة من ذرات بدنه وفي كل معنى من معاني روحه.

وعلى الجملة، فإن آفة التجميد التي أصابت الفعل الخلقي في حضارة القول - حتى كاد أن يكون عبارة عن فعل ميت - يمكن الخروج منها بإحدى وسائل العلاج الثلاث التالية: **إما بالتوسل بأسباب الاشتغال الفعَّال الذي يراعي الحكمة والمآل أو بالتخلق بأقدر الصفات الخلقية على الحياة والإحياء أو بالاستغراق في الفعل الخلقي استغراقا يشمل آلات الإدراك المختلفة**؛ وإذا تقرر هذا، ظهر أن طرق التخلُّق المؤيَّد أقدر من غيرها على تقويم حضارة القول من جهة تحجر عطائها الخلقي.

4 ـ نتائج التخلُّق المؤيَّد والخروج من آفة التنقيص

نتناول في النهاية الخطوة الثالثة من التدليل على دعوى اقتدار التخلُّق المؤيَّد على محو الآفات الخلقية لحضارة القول، وتقتضي هذه الخطوة الأخيرة أن نثبت أن نتائج هذا التخلق تدرأ التنقيص الذي تعرَّض له الفعل الخلقي في سياق هذه الحضارة، ونحصي من هذه النتائج ثلاثا قد تستجمع الباقي.

1.4. الشعور بالسعادة

إذا كان أصل الشقاء هو شعور المرء بالحرمان والنقصان على قدر ما يكون له من التعلق بالمصالح والمطامع، فإن أصل السعادة هو شعور المرء بالاستغناء والتمام على قدر ما يكون له من التحرر من هذه المصالح والمطامع؛ ومعلوم قطعا أن التخلُّق المؤيَّد يورّث صاحبه القدرة على الاستغناء والتحرر من كل ما لا يفيده مزيد التقرب من مقصوده الأسمى، فلا يتعلق إلا بما يحقق له هذا التقرب، وحتى تعلُّقه به لا يكون تعلقا به لذاته، وإنما لمطلوبه الذي هو دائما وأبدا أمامه، فيحتاج إلى أن يدوم على عادة الخروج من هذه التعلقات؛ ولما كان استغناء المتخلِّق أو تحرره من قيود الأغراض متواصلا على الدوام، فإنه يكون أقرب من غيره إلى تحصيل السعادة لنفسه وتحصيل الإسعاد لغيره، هذا إذا لم يكن متمتّعا بهذه السعادة على الوجه الذي لا يشاركه فيه سواه، لأن سعادته ليست سعادة ظاهرة تذهب مع ذهاب أسبابها ـ وهي العطاءات المادية ـ، وإنما سعادة خفية، لأن سببها باق لا يذهب، وهو العطاء الروحي.

وبإيجاز، فإن التخلق في مرتبة التأييد يحرر المتخلِّق من موانع السعادة ويزوده بأسبابها التي لا تزول ولا تحول.

2.4. النظرة الإنسانية

يدرك المتخلِّق أكثر من غيره أن الإنسان ما خُلِق إلا ليتخلَّق[7]، وأنه لا يكون له من الإنسانية إلا على قدر ما له من التخلق الذي من أجله خُلِق، بحيث إذا قام بشرطه على تمامه، حقق الإنسانية فيه، وإذا تركه سقط إلى رتبة البهيمة؛ ولما كان التخلق في رتبة التأييد بهذه الصفة، فإنه يكون أبلغ أنواع التخلق في استجماع أقصى

---

(7) تدبر الآية الكريمة: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون، ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون، إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين"، 56-58، سورة الذاريات.

الكمالات الإنسانية؛ لذلك، تجد المتخلِّقَ في هذه الرتبة يطمع دائما في وصل الإنسان بآفاق فوق أفق الإنسان العادي كأفق الأنبياء المطهَّرين وأفق الملائكة المقربين إن لم يكن أفق الحضرة الإلهية نفسها؛ ومن يعمل على دائم الارتقاء بالأفق الإنساني، فلا بد أن تكون نظرته إلى الإنسان نظرة تسع أكثر الخيرات لهذا الإنسان وتسمو بقيمه إلى أكمل الدرجات.

وباختصار، إن التخلق في رتبة التأييد يوسع نظرة المتخلِّق إلى الإنسان، حتى يكاد يصله بآفاق الوجود الذي تعلوه درجات.

3.4. الذوق الجمالي

لقد ساد الاعتقاد بأنه لا أخلاق في الجماليات أو كما يقال: "لا أخلاق في الفن والإبداع" بحجة أن القيمة الخلقية قيمة موجِّهة (بكسر الجيم المشددة) وآمرة تعتمد أساليب الردع والارتداع، بينما القيمة الفنية هي قيمة تستند إلى أحوال الشعور والوجدان وتتوسل بأساليب الذوق والإمتاع؛ لكن هذا الاعتقاد يكذِّبه التخلُّق المؤيَّد أيما تكذيب، ذلك أن الجمال عند هذا المتخلِّق لا ينبني على قيم أخلاقية فحسب، بل إن الأخلاق نفسها تصير عنده بمنزلة قيم جمالية صريحة؛ والشاهد على ذلك أمران اثنان: **أحدهما** أن العلاقة التي يصل المتخلِّق إلى إنشائها مع القيمة الخلقية ليست علاقة تقبل إلزامي أو امتثال قمعي، وإنما علاقة تأثر شعوري وتذوق وجداني؛ **والأمر الثاني** أن القيمة الخلقية عنده هي أسمى من القيمة النظرية، نظرا لأن القيمة النظرية تقف عند حدود الأسباب الظاهرة للأشياء، بينما القيمة الخلقية تتعدى هذه الأسباب إلى ما يكمن فيها من معان خفية تعلو بهمة الإنسان.

وبإيجاز، إن التخلُّق المؤيَّد يولِّد في صاحبه القدرة على تذوق الجماليات في نفسه وفي الآفاق من حوله.

والآن وقد أنهينا بيان النتائج الثلاث الأساسية التي يُثمرها هذا التخلق، فلنبين كيف أن هذه النتائج تدفع عن الفعل الخلقي التنقيص الذي تعرض له.

فقد أومأنا إلى أن من ثمار التخلُّق المؤيَّد تحصيل الشعور بالسعادة؛ ومن المسلَّم به أن السعادة هي المقصد الأسنى الذي يبتغيه كل إنسان كما أنها الغرض الأقصى الذي تتوجه إليه كل نظرية أخلاقية، كائنة ما كانت؛ فإذا كانت السعادة أسمى ما يطلبه الطالب وأشرف ما يقصده القاصد، وثبت أن التخلُّق المؤيَّد أقدر من غيره على تحصيل هذا المطلوب أو المقصود، لزم أن يكون الفعل الخلقي كما

يمارسه هذا المتخلّق نازلا أعلى المراتب من الأفعال ومستحقا ما لا يستحقه غيره من الإكبار والإظهار.

وقد أوردنا أيضا أن التخلُّق المؤيَّد يورِّث صاحبه نظرة إنسانية واسعة؛ ومن آثار هذه النظرة اتساع قلبه لبني البشر قاطبة، فلا يبالي بالفروق بين الأجناس ولا بين الأعراق ولا بين المَواطِن إلا ما كان منها مخالفا لمقتضى التقرب إلى مقصوده الأسمى، فتملأ قلبه محبة تكاد تشمل الناس جميعا على اختلاف ألوانهم وأشكالهم وأوضاعهم، نظرا لأنه يستمد محبته لهم من محبة هذا المقصود الأعظم، ويلتزم فيها بآداب هذه المحبة العظمى؛ وكل فعل خلقي اقترن بمثل هذه المحبة لا يمكن إلا أن يكون أوسع فعل يضم غيره ولا يضمه غيره.

وقد أشرنا أخيرا إلى أن التخلُّق المؤيَّد يزوّد صاحبه بالقدرة على التذوق الجمالي؛ وواضح أن هذا التذوق يتعلق بما يمكن أن نطلق عليه اسم "**الجماليات العليا**"، وهي الجماليات التي تتخطى حدود العقل إلى ما فوقه والتي تمد العقل نفسه بأنواره وأطواره، ولا يتعلق هذا التذوق أبدا بما تحت العقل، كما هو شأن **الجماليات السفلى** التي يستغرق أصحابها في الحس، ظانين، عن ضلال فاحش، أنهم يغوصون على كنوز المعاني وذخائر القيم؛ وإذا كان الفعل الخلقي يتوجه إلى الأفق الجمالي الذي يأتي من بَعْد كمالِ العقل، فلا يمكن إلا أن يكون فعلا ثرّاً دفّاقا يمد غيره ولا يمده غيره.

وعلى الإجمال، فإن آفة التنقيص التي لحقت الفعل الخلقي في حضارة القول، حتى امتُهِن (بضم الهاء) الداعون إليه امتهانا، يمكن الخروج منها بوسائل العلاج الثلاث الآتية: **إما إبراز الصلة بين الفعل الخلقي وبين السعادة، أو توسيع النظرة إلى الإنسان، أو تهذيب الذوق الجمالي حتى يقدر على تَمَلّي المعاني الخلقية**؛ ومتى سلمنا بهذا، لزم القول بأن نتائج التخلُّق المؤيَّد هي أقدر من غيرها على تصحيح حضارة القول من جهة تنقيصها من شأن الفعل الخلقي.

وفي ختام هذا العرض، نستجمع كلامنا فنقول: إن حضارة القول التي هي الوجه الثاني لحضارة "اللوغوس" الحديثة ظلمت الإنسان بترجيحها جانب القول على الجانب الفعل، واتخذ هذا الظلم مظاهر تجلت في مضرات ثلاث أصابت الفعل الخلقي، وهي: التضييق من مجاله وتجميد حاله والتنقيص من شأنه.

وقد ادعينا أن المَخْرج من هذه المضرات الثلاث يتم بواسطة التجربة الخلقية التي هي من رتبة التأييد، وأثبتنا هذه الدعوى بأن بيَّنا أولا كيف أن خصائص هذه التجربة الخلقية المؤيَّدة تفيد في دفع ضرر التضييق، لأنها تقوم على مبادئ توجب علينا إيجاد الفعل الخلقي حيث يجوز وجوده أو حيث لم يوجد من قبل، كما توجب علينا ترسيخ بنيته الداخلية وجعْلِ الصبغة الخُلقية ملابسة لكل فعل، أيا كان؛ وبيَّنا ثانيا كيف أن طرق هذه التجربة المؤيَّدة تنفع في دفع ضرر التجميد، لأنها تنبني على مبادئ تُلزمنا بالتعاطي الفعلي للتخلق مع التبصر بحكمته ومآله كما تُلزِمنا بالتخلق بأكمل الصفات حياةً مع الاقتداء بأكمل نموذج حي متخلق بها؛ وبيَّنا ثالثا كيف أن نتائج هذه التجربة الخلقية العميقة تفيد في دفع ضرر التنقيص، لأنها تكمن في تحصيل أسمى ما يسعى إليه المرء ـ وهو السعادة ـ وفي تزويده بأوسع نظرة للإنسان وبأرق ذوق للجمال.

وبهذا، يظهر أن قوة التخلُّق المؤيَّد تستطيع أن تتغلب على سوءات حضارة القول ومظالمها للإنسان؛ فليس في أنواع الأخلاق جميعا أقدر من أخلاق أهل هذه المرتبة على زعزعة طبقات القشور الحضارية والنفاذ إلى اللباب الذي من ورائها.

الفصل الرابع

نمط المعرفة الحديث:
كيف يمكن معالجة أزماته الأخلاقية؟

لقد وضحنا في الفصلين السابقين كيف أن حضارة "اللوغوس" الحديثة ذات وجهين: عقلي وقولي وكيف أن وجهها العقلي ناقص يجب تكميل نقصه وأن وجهها القولي ظالم يجب دفع ظلمه، وذلك بالتوسُّل بالممارسة الأخلاقية ذات الأصل الديني في أعلى مراتبها؛ لكن هذه الحضارة ذات الوجهين لها أيضا شِقان اثنان: **شق المعرفة** التي حصَّلَتها **وشق التقنية** التي صنعتها؛ ولا شك أن شق المعرفة يتقدم فيها شق التقنية كما تقدمَ وجهُ العقل فيها وجه القول، لكن الانشغال والافتتان بالتقنية لا يضاهيهما إلا الانشغال والافتتان بالعقلانية، حتى أضحت المعرفة لا تُطلب إلا من أجل هذه التقنية ولا تَشرُف إلا بقدر ما تفتحه لها من الآفاق، بحيث نشهد اليوم ما يمكن أن نسميه بـ"فتنة التقنية" على غرار "فتنة العقلانية".

وكما أن الوجهين المذكورين من حضارة اللوغوس دخلت عليهما حدود ومضار، فكذلك هذان الشقان منها شابتهما أزمات وآفات؛ ونقصد هاهنا أن ننظر في هذين الشقين للحداثة: الشق المعرفي والشق التقني، فنقوّمهما على مقتضى أخلاق الدين الإسلامي، مبرزين، على وجه الخصوص، **الأزمات** التي تقوم بالشق الأول **والسيادات** التي تقوم بالشق الثاني، بحيث تكون الحضارة الحديثة من حيث هي حضارةُ معرفةٍ **حضارةً متأزمة** وتكون من حيث هي حضارةُ تقنيةٍ **حضارةً متسلطة**؛ فلنشتغل في الفصل الحالي ببيان مظاهر الأزمة التي تعاني منها هذه الحضارة، على أن نفرد الفصل الذي يليه لبيان مظاهر التسلط فيها.

لئن سلَّمنا بأن المتخلِّق بأخلاق الدين الإسلامي يلزمه أن يطلب الاتصاف بالعقل والعلم[1]، فلا نسلّم بأنه يلزمه، في تحصيل هذا الاتصاف، الاندفاع في

(1) تأمل الحديث الشريف الذي رواه أبو داوود والترمذي عن أبي الدرداء رضي الله عنه، وهو: =

الأخذ بكل مناهج العقل ونتائج العلم التي جاء بها النمط المعرفي الحديث، ذلك أن هذه المناهج والنتائج أُشبِعت، من حيث يدري المتخلّق أولا يدري، بمذهب واضعيها في العقل والعلم؛ ومن هنا، فلسنا نعترض على هذه المناهج والنتائج لمجرد نسبتها إلى هؤلاء الواضعين من حيث إنهم غير مسلمين أو غير متدينين، فذاك أمر لا يقول به عاقل؛ وإنما لأن مذهبهم فيها يقوم على مبادئ لا يمكن للمتخلّق بأخلاق الدين أن يقبلها أو يدعو إلى قبولها.

1 ـ أزمات النمط المعرفي الحديث

1.1. أصول النمط المعرفي الحديث

لقد قام النمط المعرفي الحديث منذ نشأته في مطلع القرن السابع عشر على أصلين اثنين يقضيان بقطع الصلة بصنفين من الاعتبارات التي يأخذ بها كل متدين.

أما الأصل الأول، فيمكن أن نصوغه كما يلي: **"لا أخلاق في العلم"**؛ مقتضى هذا الأصل أن لكل واحد ـ أو جماعة ـ أن يضع بنيان نظريته بحسب ما شاء من القرارات المعرفية والإجراءات المنهجية ما عدا أن يجعل فيها مكانا للاعتبارات التي تصدر عن التسليم بقيم معنوية مخصوصة أو عن العمل بقواعد سلوكية معينة.

وأما الأصل الثاني، فيمكن أن نصوغه كما يلي: **"لا غيب في العقل"**؛ مقتضى هذا الأصل أن لكل واحد ـ أو جماعة ـ أن يُركِّب من العلاقات ويقيم من البنيات ما شاء ما عدا أن تكون بعض العناصر المرتبطة بهذه العلاقات أو الداخلة في هذه البنيات لا تفيد تحقيقاتُ التجربة الحسية ولا تقديرات العقل المجرد في الإحاطة بكنهها أو بوصفها.

1.1 .1. أزمة الصدق: لقد تفرع على الأصل الأول الذي يقول بفصل العلم عن الأخلاق المبدآن المشهوران:

أ .**مبدأ الموضوعية**، وهو يقضي بأن يكون النظر العلمي مستقلا كل الاستقلال

= "سمعت رسول الله ﷺ يقول: "من سلك طريقا يبتغي فيه علما سهل الله له طريقا إلى الجنة، وإن الملائكة تضع أجنحتها لطالب العلم رضا بما يصنع، وإن العالم ليستغفر له من في السماوات ومن في الأرض حتى الحيتان في الماء، وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب، وإن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما، وإنما ورثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر".

عن آثار الذات الإنسانية؛ ولما كان هذا الاستقلال ادعاء بعيد التحقق، عسير الإثبات، اخترنا أن نسمي هذا المبدأ بـ"**مبدإ الموضوعية الجامدة**"، تمييزا له عن مبدإ آخر يأخذ بموضوعية غير جامدة أو قل "**حرِكة**" (بكسر الراء)، إذ يقتضي أن تشترك قيمُ الذات الداخلية مع مدركات النظر الخارجية في تأسيس المعرفة تأسيسا موجَّها (بفتح الجيم المشددة) ومقوَّما (بفتح الواو المشددة)، لا تأسيسا مجردا.

ب .**مبدأ التساهل**(2)، ينص هذا المبدأ الثاني على أنه لا أخلاق في المنطق، فلكل امرئ أن يبني منطقه كما شاء، لا يتقيد في ذلك إلا بأن يبين، عند الاقتضاء، مناهجه وقواعده فيما اتخذ من منطق خاص؛ ولما كان هذا المبدأ يُسقط إسقاطا كليا الاعتبارات العملية، اخترنا أن نطلق عليه اسم "**مبدإ التساهل المسيَّب**"، تمييزا له عن مبدإ ثان يأخذ بتساهل "غير مسيَّب أو قل "**موجَّه**" (بفتح الجيم)، إذ يقصد إلى أن يُشرِك الجانب العملي مع الجانب النظري في تركيب النسق المنطقي أو النظرية العلمية.

وهكذا، باسم مبادئ تُوهِم بالنزاهة كمبدإ الموضوعية وبالسماحة كمبدإ التساهل يقع تمجيد العلم الحديث، بل تقديسه، إذ ينال حظوة ما بعدها حظوة في قلوب بعض علماء الدين أنفسهم؛ وعلامة هذا الإيهام أن هذه المبادئ التي تُرسِّخ آفة الانقطاع عن القيم الأخلاقية، لم يقتصر العمل بها على مجال العلوم النظرية كما أراد ذلك أهلها في مرحلة التأسيس، بل جرى الأخذ بها أيضا في مجال العلوم العملية نفسها، حيث أُخرِجت أفعال الإرادة الإنسانية الحية على مقتضى الوقائع الجامدة، ثم انتقل العمل بها إلى المجالات غير العلمية وغير العملية مثل الفكر والأدب أو الفن، حتى صار المثقف ـ مفكرا كان أو أديبا أو فنانا ـ يعتقد مشروعية هذا الانفصال عن القيم الأخلاقية ويعتقد ضرورة الالتزام به، ويتجلى هذا الاعتقاد في الادعاءات الثلاثة الآتية:

* أن القول الحق قد يصدر عن القائل ولو لم يعمل به.

* أن الفعل ليس شرطا في قبول قول القائل.

---

(2) نستعمل لفظ "التساهل" في مقابل اللفظ الأجنبي: "Tolérance"، بَدَل اللفظ الذي اشتهر استعماله، وهو "التسامح"، ذلك لأنه أنسب لمجال المعرفة من هذا اللفظ الأخير، إذ يقال: "تساهل في عبارته عن الغرض" ولا يقال: "تسامح في عبارته عن الغرض"؛ أضف إلى ذلك أنه لا يُشعِر بالمعنى الأخلاقي الذي يشعر به لفظ "التسامح".

* أن تقويم قول القائل من جهة أفعاله مسلك غير مشروع.

وواضح أن هذه الادعاءات تزكّي الانفصال بين القول والفعل؛ ولما كان هذا الانفصال أثرا من آثار "مبدإ الموضوعية الجامدة" و"مبدإ التساهل المسيَّب"، دخلت على المعرفة الحديثة، على اختلاف أساليبها وتنوع محتوياتها، **آفة الإخلال بشروط الصدق**، علما بأن الصدق هو مواطأة القول للفعل؛ وإذ ذاك، لا نعدو الصواب إن قلنا بأن المعرفة الحديثة تعاني أزمة حادة، هي، باصطلاحنا، عبارة عن "أزمة صدق".

2.1.1. أزمة القصد: لقد تفرَّع على الأصل الثاني الذي يقول بفصل العقل عن الغيب المبدآن المشهوران:

أ. مبدأ السببية، وهو يقضي بأن يكون لكل ظاهرة سبب محدد؛ ولما كان القول بالسببية يلزم منه أن "الجواز" لا محل له في الممارسة العقلية المشترطة في العلوم، آثرنا أن نسمي هذا المبدأ بـ"**مبدإ السببية الجامدة**"، حتى نفرق بينه وبين مبدإ آخر يأخذ بسببية "**حرِكة**" (بكسر الراء) تزدوج فيها الضرورة بالجواز، كما يزدوج فيها التوجيه الذي يضبط العلاقة السببية، إذ تكون هذه العلاقة موجَّهة من لدن المسبَّب كما هي موجَّهة من لدن السبب، وإن اختلفت صورةُ هذا التوجيه من أحدهما إلى الآخر.

ب. مبدأ الآلية؛ ينص هذا المبدأ الثاني على أن كل ظاهرة لا تحددها إلا أوصاف وخواص خارجية يمكن أن نراقبها ونضبطها ونتصرف فيها بطرق مقررة؛ ولما كان القول بالآلية يلزم منه أن الممارسة العلمية تُنزل كل شيء منزلة الظاهر الذي ينبغي التحكم فيه، ولا تتطلع إلى ما وراءه من الدلالات الخفية ولا إلى ما بَطَن من الأسباب الممتنعة عن المراقبة الآلية، اخترنا أن نطلق على هذا المبدإ اسم "**مبدإ الآلية المسيَّبة**"، حتى نفرّق بينه وبين مبدإ ثان يأخذ بآلية "**موجَّهة**" (بفتح الجيم) يتزاوج فيها التحكم في ظاهر الأشياء مع الاحتكام إلى باطنها، وذلك لتزاوج الأوصاف العلنية فيها مع المقاصد الخفية وتزاوج العلل المشهودة مع الحِكَم (بكسر الحاء) المبثوثة.

وإذا نحن دققنا النظر في المعنيين: "الجواز" الذي يخرجه مبدأ السببية الجامدة، و"الباطن" الذي يخرجه مبدأ الآلية المسيَّبة، تبيَّن لنا أن المعرفة الحديثة تكابد أزمة ثانية تضاهي في حدتها أزمة الصدق التي نشأت عن القول بانقطاع العلم

عن الأخلاق؛ وتوضيح ذلك أن لمفهوم "الجواز" تعلقا بالإرادة، حيث إن الظواهر التي يستقرئ العلم الوضعي أسبابها هي من صنع الإرادة الإلهية التي تعلقت بهذه الأسباب وكان بالإمكان أن تتعلق بأسباب غيرها لو شاءت هذه الإرادة أن تكون الظواهر على غير ما هي عليه، أو شاءت أن يدركها الإنسان على غير الوجه الذي أدركها عليه، كما أن لمفهوم "الباطن" الذي يقترن بظاهر الأشياء، تعلقا بالغاية التي أنيطت بكل ظاهرة والتي ترتقي بها إلى عالم القيم المعنوية.

ومعلوم أن مدلول "الإرادة" الذي يقترن بوجود الجواز ومدلول "الغاية" الذي يقترن بوجود الظاهر يدوران في نهاية المطاف على معنى "**القصد**"؛ فالإرادة هي، على التعيين، ممارسة السلوك القصدي، والغاية ليست إلا المقصد الذي يستهدفه هذا السلوك، فتكون بذلك الأزمة التي أصابت المعرفة الحديثة، بسبب تقرير الانفصال بين العقل والغيب، هي، باصطلاحنا، عبارة عن "**أزمة قصد**".

وحاصل القول في النمط المعرفي الحديث أن نتائجه العلمية، لما كانت لا تؤدي بصاحبها إلى طلب الأخلاق، ولا يعنيها أمر الوصول إلى التحلي بها، ورَّثت (بفتح الراء المشددة) الآخذين بها أزمة صدق كما أن مناهجه العقلية، لما كانت لا تحمل صاحبها على التطلع إلى الغيب، ولا يعنيها أمر الوصول إلى اليقين بشأنه، ورَّثت الآخذين بها أزمة قصد؛ ومتى ثبت أن المعرفة الحديثة تكابد أيما مكابدة أزمتين اثنتين: "أزمة صدق" و"أزمة قصد"، احتاج المتخلِّق ـ الذي عليه واجب العمل بالاعتبارات الخلقية والتوجهات الغيبية ـ أيما احتياج إلى أن يقي نفسه شر هاتين الأزمتين؛ فكيف إذن السبيل إلى دفع هاتين الأزمتين واتقاء سوء آثارهما، حتى يستقيم له تحصيل نمط معرفي غير منقطع عن المعاني الخلقية ولا منفصل عن الحقائق الغيبية ؟

2.1. وسائل الخروج من أزمات النمط المعرفي الحديث

1.2.1. طريق التنقيح والتخريج: رب قائل يقول بأن مسلك التصحيح النظري يكفي لإخراجنا من هاتين الأزمتين اللتين تكابدهما المعرفة الحديثة ولوقايتنا من شرهما؛ ويقوم هذا التصحيح في عمليتين اثنتين: إحداهما، تنقيح المناهج العقلية حتى تصير موافقة لمقتضيات التسليم بالغيب؛ والثانية، تخريج النتائج العلمية حتى تصير آخذة بأسباب السلوك الخلقي؛ نرد على هذه الدعوى من الوجوه الثلاثة الآتية:

أحدها، أن الوسائل العقلية والمضامين العلمية المنقولة تُشكل نسقا يشد بعضه بعضا، بحيث يحكمه منطق خاص لا تضره محاولة الاستقلال بعنصر من عناصره والاشتغال به في غير مجاله، لأن روح المنطق الذي بُني به هذا العنصر في الأصل تنتقل معه، ولا تلبث أن تؤثر في إجرائيته في مجاله الجديد.

والثاني، أن هذا التصحيح يوقع صاحبه في دور فاسد؛ فالتنقيح والتخريج اللذان يزعم لنفسه الاقتدار عليهما، لا يمكن أن يستقيما له حتى يكون عارفا بطريق في العقل والعلم يختلف عن طريق النمط المعرفي الحديث، والحال أنه لو كان عارفا بهذا الطريق، لاستغنى به عن الدخول في عمليات تصحيحية؛ ولما لم يكن الأمر كذلك، انساق انسياقا إلى العمل بالطريق المنقول في إنجاز مشروعه التقويمي، فيجيء تنقيحه وتخريجه حاملين لآثار الانقطاع عن القيم الخلقية والمعاني الغيبية كما حملهما ذلك الطريق.

والثالث، أن مسلك التصحيح المزعوم يبقى مسلكا نظريا جزئيا لا يرقى إلى مستوى الفعالية والشمولية اللتين يقتضيهما الخروج من الأزمتين المذكورتين؛ فليس النظر العقلي الذي يقوم عليه هذا التصحيح إلا واحدا من الأفعال التي تشترك في إنشاء المعرفة، بل ليس العقل نفسه إلا واحدا من أفعال الإدراك مَثَله مَثل الإبصار والسمع(3)، وقد يُطلق أيضا على حاصل هذا الفعل الإدراكي، فيكون مرادفا لمجموع المعقولات؛ ولما كان العقل لا يزيد عن كونه فعلا واحدا أو نتاجا لهذا الفعل، بات مَظْهرا إدراكيا محدودا وجزئيا لا يفيد تأثيره إلا إفادة ظاهرة وعارضة، بينما نحتاج في الخروج من الأزمتين المذكورتين إلى تأثير بعيد النفوذ وبالغ الرسوخ.

ومتى تبين أن مسلك التنقيح والتخريج غير كاف في استيفاء مقتضيات القصد والصدق، لزم طلب طريق آخر يحصِّل الجمع بين العلم والاعتبارات الخلقية كما يوصِّل إلى الجمع بين العقل والتوجهات الغيبية.

---

(3) ليس "العقل" ذاتا كما وقع في وَهم الجمهور بسبب تأثير التعريف اليوناني للعقل، وإنما هو فعل من أفعال الإدراك مَثَله مَثل السمع والإبصار؛ وقد يُطلق بتوسع على حاصل هذا الفعل، فيكون مرادفا لمجموع المعقولات كما أن "العلم" ليس ذاتا، وإنما فعل من أفعال الإدراك، وقد اشتهر بالدلالة على حاصل هذا الفعل، فصار مرادفا لمجموع المعلومات؛ انظر، طه عبد الرحمن: **العمل الديني وتجديد العقل**، الطبعة الثانية، ص. 17-21.

وأما الجمع بين العلم والاعتبارات الخلقية، فهو بالذات مقتضى "مبدإ العلم النافع" عند الأخلاقيين المسلمين؛ **فالعلم النافع** هو ما كان باعثا على العمل، **ولا عمل صالح** بغير علم نافع؛ ومعلوم أن مصطلح "العمل" في الإسلام يتسع للدلالة على جميع الممارسات والسلوكات(4).

وأما الجمع بين العقل والتوجهات الغيبية، فهو، على وجه التعيين، مقتضى مبدإ "العقل الكامل" عند الأخلاقيين المسلمين؛ **فالعقل الكامل** هو ما كان مفضيا إلى القرب من حضرة الله، **ولا قرب واصلَ** بغير عقل كامل(5)؛ وعلى هذا، فالطريق الذي ينبغي أن نطلبه حتى نحقق به ما عجّز عن تحقيقه مسلك التنقيح والتخريج إنما هو طريق العقل الكامل والعلم النافع، فكيف نهتدي إلى هذا الطريق المتميز ؟

2.2.1. طريق العقل الكامل والعلم النافع: لو نضع في الاعتبار ما بلغه من أنفسنا العقل المقطوع عن العمل ـ أو قل "العقل المجرد" ـ حتى صرنا نحسب القرب في الجهة التي يستدرجنا منها إلى البعد، وكذا ما بلغه منا العلم المقطوع عن الغيب ـ أو قل "العلم المجرد" ـ حتى صرنا نحسب النفع في الجهة التي يستدرجنا منها إلى الضرر، فإننا لا نكاد نتصور إمكان تحقيق الانفصال عنهما ـ أي العقل المجرد والعلم والمجرد ـ، ولا إمكان الظفر بغيرهما مما قد نأمن فيه من الاستدراج إلى نقيض مرادنا.

---

(4) نحصي عند الأخلاقيين المسلمين صيغا مختلفة تفيد مدلول "العلم المعمول به"، منها: "العلم مبدأ العمل"، و"العمل تمام العلم" (أبو الحسن العامري : **كتاب الإعلام بمناقب الإسلام**، ص. 78)، وكذلك "العلم المستعمل" أ و"العلم الباعث على العمل" (الشاطبي : **الموافقات**، الجزء الأول، ص.69) وأخيرا "كمال العلم في حصول الاتصاف به" (ابن خلدون : **المقدمة**، ص.460، 461، طبعة المكتبة التجارية بمصر)

(5) ورد هذا المعنى الجامع بين كمال العقل ودلالته على القرب من حضرة الله في أخبار مأثورة جمعها الماوردي في كتابه: **أدب الدنيا والدين**، منها أن رسول الله ﷺ قال: "إن الأحمق العابد يصيب بجهله أعظم من فجور الفاجر، وإن ما يقرب الناس من ربهم بالزلف على قدر عقولهم"، ص 27؛ ومنها أيضا أن لقمان بن أبي عامر روى عن ابي الدرداء أن رسول الله ﷺ قال : "يا عويمر ازدد عقلا تزدد من ربك قربا، قلت بأبي أنت وأمي ! ومن لي بالعقل، قال: اجتنب محارم الله وأدّ فرائض الله تكن عاقلا، ثم تنفل بصالحات الأعمال، تزدد في الدنيا عقلا وتزدد من ربك قربا، وبه عزا" ص 29-30؛ وقد قيل كذلك: "العاقل من عقل عن الله أمره ونهيه"، ص. 29.

وكذلك لو نأخذ بعين الاعتبار المحمَل الموسَّع الذي نَحمِل عليه مفهوم "العقل الكامل" ومفهوم "العلم النافع"، فإننا لا نكاد نستبين كيف السبيل إلى تحصيلهما؛ فلا ينحصر العقل الكامل بحَسَبنا في القدرة على تمييز الأفعال وتمييز ما جاء من أحكام الشرع المتعلقة بها كما ينحصر فيهما مصطلح "العقل التكليفي"، بل يشمل أيضا ما يمكن أن نسميه بـ"العقل التشريفي"، وهو الذي يختص بالنظر في الآيات الكونية، طلبا للاعتبار بها؛ وأيضا لا يقتصر العلم النافع بحَسَبنا على العلم المتعلق ببحث الأدلة التفصيلية للأحكام الشرعية كما يقتصر عليه مصطلح "العلم الشرعي"، بل يشمل أيضا "العلم الوضعي" الذي يختص ببحث الظواهر على مقتضى القوانين الطبيعية.

يبدو من العسير أن نتصور تحصيل مطلوبنا العقلي والعلمي ما لم نطمح إلى أبعد من القيام بعمليات جزئية ومحدودة لا تنال كثيرا من النمط المعرفي الذي تولت السنون والقرون تثبيته فينا، كعمليات التصحيح ـ تنقيحا وتخريجا ـ التي أشرنا إليها والتي تجعلنا نجزئ هذا النمط المعرفي لننتقي ما نعتقد صلاحه ونسقط ما نعتقد فساده، أو نجزئ الذات العارفة، فنتخير منها النظر العقلي المجرد من دون بقية الأفعال الأخرى التي تشترك معه في إنشاء المعرفة؛ والحق أنه لا ينفع في بلوغ غرضنا هذا **إلا الدخول في تجربة حية تنال كلية الإنسان** وتبلغ من القوة والرسوخ درجة تفوق قوة ورسوخ النمط المعرفي الموروث، بحيث تجُبُّ ما قبلها جبا؛ ولا تجربة بهذا الوصف الشمولي والجذري ممكنة ما لم تتعلق **بذات** الإنسان نفسها، وليس بفعل من أفعاله أو صفة من صفاته فحسب، لأن الذات هي التي تصدر عنها الأفعال صدور الآثار وتظهر منها الصفات ظهور التجليات؛ ولا خلاف في أنه ليس كمَثَل التجربة الخلقية الدينية نفوذا في الذات تجربة، فما بالك إن لم يُقتَصر على الدخول في رتبها الدنيا، بل وقع الارتقاء إلى رتبها العليا كرتبة التأييد التي تجعل المتخلّق لا يستفيد من الدين مقاصده فقط، بل يستفيد أيضا وسائله في البلوغ إليها!

وإذا صح أن أرسخ التجارب أصلا وأشملها أثرا ـ بحيث تَقْوى على جَبِّ ما قبلها ـ هي التجربة الخُلقية المؤيَّدة، صح معه أيضا أنها أقدر من غيرها على أن تفتح لنا باب تحصيل مطلوبنا في الجمع بين العقل والغيب والجمع بين العلم والأخلاق؛ إذ تجعلنا نهتدي إلى مناهج عقلية تستمد كمالَها من نور الفطرة الإنسانية، أي أنها تزودنا بأسباب العقل الكامل الموصِّلة إلى الجمع بين العقل

والغيب، كما نهتدي إلى نتائج علمية تستمد هي الأخرى نفعَها من هذه الفطرة المكرَّمة، أي أنها تزودنا بأسباب العلم النافع الموصِّلة إلى الجمع بين العلم والأخلاق؛ فلنمض إذن إلى بيان كيف أننا نكتسب هذين الأمرين الجليلين: العقل الكامل العلم النافع من دخولنا التجربة الخلقية في طورها التأييدي.

اعلمْ أن من أركان هذه التجربة الخلقية المؤيِّدة ركنين أساسيين: أحدهما، "ركن النموذج الصادق" أو "ركن القدوة"؛ والثاني، "ركن التعبير القاصد" أو "ركن الإشارة"؛ وغرضنا بهذا الصدد أن نستدل على دعوى ندعيها بشأن هذين الركنين، وهي:

* **"أن القدوة يتولى تخليق الإنسان بالصلة بين العلم والأخلاق، بينما تتولى الإشارة تخليقه بالصلة بين العقل والغيب".**

فواضح أنه ليس من سبيل إلى تحصيل التخلق بالجمع بين العلم والأخلاق إلا إذا تمكن القدوة ـ أو، إن شئتَ قلتَ، "المخلِّق" ـ من إخراج المتخلق من أزمة الصدق التي نشأت عن الفصل بينهما، ولا يتمكن من ذلك إلا إذا تحلى هو **بأحسن صور الصدق**؛ وواضح كذلك أنه لا سبيل إلى تحصيل التخلق بالجمع بين العقل والغيب إلا إذا تمكنت الإشارة من إخراج المتخلق من أزمة القصد التي نشأت عن الفصل بينهما، ولا تتمكن من ذلك إلا إذا اتصفت هي الأخرى **بأحسن صور القصد**.

وحتى نتحقق من وظيفة الصدق المتميزة للقدوة ـ أو المخلِّق ـ ووظيفة القصد الخاصة للإشارة، نلتزم معايير إجرائية ثلاثة ضابطة لمثل هذا التحقق، وهي: "معيار الطبيعة" و"معيار الأصل" و"معيار الغاية"، فننظر في سلوك القدوة هل هو صادق في طبيعته وصادق في أصله وصادق في غايته، ثم نمضي إلى التعبير الإشاري، فننظر هل هو قاصد في طبيعته وقاصد في أصله وقاصد في غايته؟

2 ـ المقتضيات الاقتدائية والإشارية للتخليق المؤيِّد

1.2. سلوك القدوة والتحقق بالصدق

1.1.2. الطبيعة الصادقة لسلوك القدوة: أما عن طبيعة سلوك القدوة، فاعلمْ أن هذا المخلِّق لا يتصدى لمهمة الوصل بين العلم والأخلاق إلا إذا تحقق بمعنى "العمل"؛ والمقصود بالتحقق بالعمل ليس مجرد الدخول في العمل الشرعي، وإنما

الاستغراق في هذا العمل والنزول في مراتبه وتحصيل الملكة في الانتقال بين هذه المراتب، حتى يصير العمل الشرعي وصفا راسخا لا ينفك عن مجموعة حركاته، قولا أو فعلا، إشارة أو حالا؛ ومَن تغلغل في هذا العمل إلى أن صار صفة قائمة به يكون قد تزود بمنطق سلوكي تخالف معاييره معايير سلوك من يبقي دون هذا التغلغل، وبالأولى سلوك من ينقطع عن العمل، وتوضيح ذلك كما يلي:

1.1.1.2. مبدأ أسبقية الفعل على القول: من المعايير المنطقية التي سادت النمط المعرفي الحديث والتي كانت أثرا من آثار الانقطاع عن الأخلاق نجد "**مبدأ أسبقية القول على الفعل**"؛ وقد اتخذ هذا المبدأ صورا مختلفة، منها: "مبدأ أسبقية النظر على العمل" و"مبدأ أسبقية المنطق على الوجود" و"مبدأ أسبقية العقل على التاريخ"، بينما نجد عند القدوة أو المخلّق مِن رسوخ القدم في العمل ما ينقض هذا المبدإ وينسب إلى سلوكه عكس هذا المبدإ؛ فهو، وإن كان لا يقول كل ما يفعل، فإنه لا يقول إلا ما يفعل، كأنما الفعل يسبقه إلى القول لكمال استغراق حركاته في الاشتغال الشرعي.

2.1.1.2. مبدأ تباين الاتباع والاتفاق: من المعايير المنطقية المتداولة في هذا النمط المعرفي أيضا مبدأ المطابقة بين مدلول "اتباع القاعدة" ومدلول "الاتفاق مع القاعدة"، بمعنى أن من يتَّبع قاعدة في الوصول إلى مطلوب معين، لا يزيد اتباعه عن كونه عبارة عن اتفاق مع ظاهر الضوابط التي تنص عليها القاعدة؛ وما كان هذان الوجهان فيه ـ أي الاتباع والاتفاق ـ سواء، فما أقل أن ينفع في تحصيل المدلول العملي؛ أما المخلّق الذي أُشرِبت نفسه عملا، فشتان عنده بين "الاتباع" و"الاتفاق"، "فالاتفاق" يدخل عليه التقصير، لأن الذي يأتي فعلا فيه اتفاق، إما أن يكون مصادفا له من غير أن يريده، وإما أن يكون مقلدا فيه لسواه من غير أن يعقله؛ فإن كان الأول، فقد فاته العمل؛ وإن كان الثاني، فقد فاته العلم؛ بينما "الاتباع" لا يدخل عليه هذا التقصير، لأن الإرادة والتعقل لا ينفكان عن الفعل الموصوف بالاتباع، فالذي يأتي بهذا الفعل يُحصِّل بقصده الإرادي فائدة العمل وبدليله العقلي فائدة العلم، فيكون الانتفاع من نصيبه، لا من نصيب الذي اكتفى بالاتفاق، مصادفةً كان أو تقليدا.

3.1.1.2. مبدأ دلالة الداخل على الخارج: من المعايير السلوكية المعمول بها في هذا النمط المعرفي كذلك المبدأ الذي ينص على أن "الخارج دال على

الداخل"، مع كبير الاختلاف في تقرير طبيعة هذه الدلالة بين الآخذين بهذا المبدإ؛ أما المخلّق الذي يكون العمل قد لابس جوانحه أو دواخله، حتى استعدت للتأثير في الجوارح وفي مداركها، فإن المبدأ الذي ينضبط به سلوكه هو عكسه، أي أن "الداخل دال على الخارج"، مع حمل هذه الدلالة على معنى "التجلي" أو "البروز"؛ ومعلوم أن كل معنى متجلٍ أو بارز يستغني بظهوره عن الاستدلال عليه أو الاحتجاج له.

وإذا ثبت أن سلوك القدوة محكوم بالمبادئ العملية الثلاثة: "مبدأ أسبقية الفعل على القول" و"مبدأ تميُّز الاتباع من الاتفاق" و"مبدأ دلالة الداخل على الخارج"، تبيَّن أن هذا المخلّق يحقق الصدق من جهة **طبيعة** سلوكه، ذلك أن "مبدأ أسبقية الفعل على القول" يُمكِّنه من الصدق في أقواله، بينما يُمكِّنه "مبدأ تميُّز الاتباع من الاتفاق" من الصدق في إرادته وأدلته، ويُمكِّنه "مبدأ دلالة الداخل على الخارج" من الصدق في تقلبه في مراتب العمل[6].

2.1.2. الأصل الصادق لسلوك القدوة: أما عن الأصل في سلوك القدرة، فإن أقوال هذا المخلّق، إذا طابقت أفعالَه ـ لِما هو عليه من الصدق في الأفعال والإرادة والأدلة والمراتب العملية ـ فليست هذه المطابقة ثمرة النظر المجرد في النصوص الأصلية، وإنما هو ثمرة عمل حي يتجلى في أمرين اثنين هما: "مراقبة السلوك" و"التعلق بالدلالة العملية للنص"، وبيان ذلك كما يأتي:

1.2.1.2. مراقبة السلوك: لا يستحق المتخلق رتبة القدوة حتى يكون قد دخل في عملية توجُّه لسلوك مشخَّص صادر عن عاقل عامل عملا حيا سبق أن تحقق بالمطابقة بين القول والفعل؛ ومعلوم أن هذا التوجه يفيده بطرق في العمل لا يمكن أن تكون تفاصيلها كلها مبثوثة في النصوص؛ وما كان مبثوثا منها في هذه النصوص لا يفيد بيانا كافيا للعمل، بل قد يتعرض للتحريف ويُحمَل على وجوه غير وجهه الحقيقي؛ وبهذا، يكون القدوة قد أخذ المطابقة من مراقبة قدوة سابق بدون انقطاع وعلى خير الوجوه، قدوةٍ أخذ هو بدوره عن غيره بنفس الطريق، وهكذا صُعُدا إلى النموذج الإنساني الأكمل عليه السلام[7]، بحيث يكون لهذه المطابقة عند القدوة

(6) الغزالي: **إحياء علوم الدين**، الجزء الخامس، **كتاب النية والإخلاص والصدق**، ص. 195-306.

(7) تدبر الآية الكريمة: "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا"، **الأحزاب**، 21.

سند عملي متصل.

وليس غريبا، إذ ذاك، أن يتولى القدوات ـ أو أهل التخليق ـ تحرير أسانيدهم ورفعها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، حرصا منهم على بيان أصولهم العملية وتحقيق الوراثة السلوكية، كما أنه ليس من الغريب أن يتحرى المقتدون بهم ـ أو أهل التخلُّق ـ عمَّن اتصل سنده بالنموذج الأكمل، حرصا منهم على الأخذ ممن كان أكثر الناس تحققا بالمراقبة الفعلية لسلوك السلف وكان أكثرهم تخلقا بفوائد هذه المراقبة؛ فلا اقتداء إلا لمن كان سلوكه ثمرة ملاحظة مباشرة ودائمة لأفعال نموذج حي، لأن هذا النموذج ينقله بالسند المتصل إلى مراقبة سلوك الرسول عليه أفضل الصلاة والتسليم.

2.2.1.2 .**التعلق بالدلالة العملية للنصوص**: لما كان القدوة قد شد نفسه شدا إلى مراقبة السلوك النموذجي، فإن كلية مداركه تكون قد اصطبغت بآثار هذه المراقبة الحية، فيكون عندئذ فهمُه للنصوص الأصلية مغايرا لفهم من لم يدخل قط في هذه المراقبة، ويتجلى هذا الفهم المغاير في الأمرين التاليين:

أ. تحقق القدوة من الدلالة العملية للنصوص الأصلية: فكل معنى يأخذه القدوة من هذه النصوص الدينية لا ينزل عنده منزلة الفكرة المجردة التي تنتظر أن ينضاف إليها حسن النية وقوة العزيمة ومضاء الإرادة لتنتقل إلى مجال التطبيق الذي قد يبدِّلها أو يُحرّفها، وإنما يكون عنده بمنزلة القيمة المعتبرة؛ ومعلوم أن القيمة هي الأمر المعتقَد الذي يستوجب من المعتقِد أن يطلبه وأن يسعى إليه ويسلك وفقه.

ب. تلبُّس القدوة بالقيم المأخوذة: لما كان استغراق القدوة في المراقبة الحية يفضي به إلى حمل مدلولات النصوص على معنى "القيم العملية"، فإنه يبادر إلى تقمصها بحيث تشاهَد جاريةً على أفعاله من غير تعمد ولا تعمل.

ويكفى هذان الأمران: "التحقق من الدلالات العملية للنصوص" و"التخلق بالقيم المأخوذة منها"، لكي يجعلا القدوة قريبا من الأصول الدينية قرب عمل وحال، لا قرب نظر ومقال؛ ومتى حضر مع هذه الأصول بعقله العملي، لا بالنظر المجرد، كان أبصر الناس بأخبارها وأحكامها، إذ يكون فهمه لها فهما بالحضرة، لا فهما بالفكرة؛ وشتان بين فهم مستنير بنور الاشتغال وفهم منقطع عن الاشتغال.

ومتى كان القدوة يأخذ تحققه بمطابقة الأقوال للأفعال بطريق المعاينة الحية لنموذج سالف وبطريق الوقوف على الدلالة العملية للنصوص الأصلية، ظهر أن هذا

المخلِّق يقوم بشرط الصدق من جهة **الأصل** الذي أخذ منه هذه المطابقة، ذلك أن المعاينة الحية تزوده بالصدق في بصره، بينما يزوده التعلق بالدلالة العملية بالصدق في بصيرته.

3.1.2 .**الغاية الصادقة لسلوك القدوة**: أما عن غاية سلوك القدوة، فإن هذا المخلِّق ينقل مطابقة القول للفعل إلى الغير، وينقلها إليه بطريق لا يقل التزاما بتجربة العمل الحي عن الطريق الذي أخذ بها هو هذه المطابقة عن غيره؛ ويتجلى هذا الالتزام في أمرين اثنين، هما: "الاجتهاد الحي" و"القبول المؤيد"، وتوضيح ذلك كالآتي:

1.3.1.2 .**الاجتهاد الحي**: إذا لَبِست المعاني القدوة واتحدت بها جوارحه وتفاعلت بها أحواله، تجددت مداركه العقلية والوجدانية وقامت بها أسباب الإنتاج والإبداع؛ والذي يكون بهذا الوصف، لا بد أن يكون اجتهاده من الداخل، سواء من داخل الظرف الذي يحتضنه أومن داخل النص الذي يتأمله أو من داخلهما معا؛ فأما الظرف، فإن هذا المخلِّق يأخذه من جوانبه الفاعلة والمنهضة إلى العمل، ويتصرف فيه بمقدار فعالية هذه الجوانب وإنتاجيتها وبمقدار حاجته العملية منها؛ وأما النص، فيتناوله في دلالته التي تفتحه على أسباب تتعدى أسباب وروده والتي تجعله يحيا في قلوب العاملين به؛ وأما اجتماع الظرف والنص، فيتخير المخلِّق وجوه تنزيل أحدهما على الآخر من جهة ما يختزنان من قوة عملية، حتى ولو اقتضى الأمر إخراج الظرف عن أسبابه أو إخراج النص عن ظاهره، إيمانا منه بأنه ليس كل ما جمد في الظرف لا يمكن تحريكه، ولا كل ما سكت عنه ظاهر النص لا يمكن استنطاقه.

ومتى كان القدوة يأخذ بالأسباب الحية الكامنة في الظروف والنصوص والباعثة على تجددها وعلى استمرار هذا التجدد، كان أوفق وأكمل مجتهد وأحق من غيره بأن يُقتدى به ويُتخلَّق على يديه.

2.3.1.2 .**القبول المؤيَّد**: لما كانت المعاني قيما سامية مطلوبة ومُثُلا عليا محبوبة وكان القدوة متحققا ومتخلقا بها في جميع جهاته الظاهرة والباطنة، انعكس عليه وصفها وقَدْرها، فصار عند الناس مطلوبا ومحبوبا مِثلها؛ فإذا طلبوه، فإنهم لا يطلبون فيه إلا المعاني التي تمثلت فيه خير تمثيل، وتكون استجابته لهم بصرف شخصه الحسي ودواعيه البشرية عن هذه المعاني؛ وإذا أحبوه، فإنهم لا يحبون فيه

إلا جمال وكمال هذه المعاني، وتكون محبته لهم بإرشادهم إلى طريق التقرب منها والتخلق بها؛ فليس لهذا الطلب ولا لتلك المحبة أية دلالة مادية تتصل بشخص من الأشخاص أو بغرض من الأغراض، وإنما هي دلالة معنوية محض تخرج بالطالب أو بالمحب إلى عالم يذوق فيه ثمرة الأعمال ولذة الأفضال.

ومتى كان القدوة مأخوذا عن الإحساس بشخصه وبنفسه وبأغراضه ومستغرقا بالكلية في المعاني الروحية، كان الإقبال عليه إقبالا على هذه المعاني، وكان التشبه به تشبها بها.

وإذا تقرر أن هذا المتخلق ينقل تحققه بالمطابقة بين القول والفعل بطريقين اثنين: "طريق الاجتهاد الحي" و"طريق القبول الذي يوضع له"، اتضح أنه يستوفي شرط الصدق من جهة **غاية** المطابقة، ذلك أن الاجتهاد الحي يضفي الصدق على تجديده في النص والظرف، بينما القبول الموضوع له يضفي الصدق على عمله في تقريب الغير من ربه.

والآن، وقد عرفنا كيف أن القدوة لا يزال صادقا ويتحرى الصدق في حركاته وسكناته، حتى يصير هذا الصدق متعديا إلى من يكون معه[8] ـ أي إلى المتخلق ـ فيزوده بالقدرة على إنشاء نمط من المعرفة، محفوظٍ من آفة الانفصال بين العلم والعمل، أي نمط من المعرفة النافعة، بقي لنا أن نعرف كيف أن هذا المخلِّق لا يزال قاصدا ويتحرى القصد في جميع إشاراته، حتَّى يصير هذا القصد متعديا إلى المتخلق، فيزوده بالقدرة على إنشاء نمط من المعرفة محفوظ من آفة الانفصال بين العقل والغيب، أي نمط من **المعرفة الكاملة.**

2.2. التعبير الإشاري والأخذ بالمقاصد

1.2.2. **الطبيعة القاصدة للإشارة**: أما عن طبيعة القول الإشاري، فاعلمْ أنه لما كان هذا القول يقابل "القول العباري" من حيث إنه يدل على معناه دلالةً غير مباشرة، تميَّز هذا المعنى غير المباشر بوصفين اثنين، وهما: "الارتباط بالسلوك العملي" و"الانتقال بطريق التواتر الحي".

1.1.2.2. **المعنى والارتباط بالعمل**: تقوم حقيقة المعنى الإشاري في كونه ـ على خلاف الاعتقاد السائد ـ **دلالة عملية صريحة**؛ والمقصود بالدلالة العملية أن

---

(8) تدبر الآية الكريمة: يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين"، **التوبة**، 119.

التعبير المبلَّغ يفيد أمرا ينبغي للمخاطب اتباعه أو إنجازه في ظرف سلوكي مخصوص يحدده مقام الكلام؛ وإذا ثبت أن المعنى الإشاري يتوجه بالمتخلق إلى العمل، ثبت أيضا أنه أصلا قيمة؛ ومدلول القيمة هو، كما سبَق، أنها الأمر الذي يستحق التعلق به والسلوك وفقه.

وإذ ذاك لا نستغرب أن يتواجد المعنى الإشاري مع الدلالة الظاهرة للقول، لأنه لا يضاهيها، حتى يكون دلالة إضافية تتنازع معها المحل، وإنما هو القيمة العملية التي تلابس الدلالة الظاهرة في سياق الكلام ـ مع العلم بأنه لا انفكاك للتعبير عن التوجيه، والتوجيهُ هو بالذات مدلول المعنى؛ وليس المعنى قيمة عملية فحسب، بل هو أيضا قيمة مقرونة بالممارسة الحالية، فالأقوال التي يُلقي بها القدوة إلى المتخلق تنعكس فيها آثار هذه الممارسة الحية، فيدرك المتخلق منها الوجوه التي توافق هذه الآثار وتواصل تزكيتها في نفسه؛ ومما يزيد في إثبات أن القيمة ـ أو المعنى ـ لا تضاهي ظاهر التعبير كونها تتغير بتغيير مراتب هذه الممارسة، فتظل الدلالة الظاهرة واحدة، بينما تتعدد قيمها؛ وليس في هذا التعدد القيمى ما يدعو إلى الظن بإغراق الظاهر في التأويل ولا بإخراج الباطن عن كل القيود اللغوية، حتى وإن لم يكن بين الظاهر والقيمة أدنى تلازم منطقي.

2.1.2.2 .**المعنى والانتقال بطريق التواتر الحي**: تقوم حقيقة التواتر الحي في نقل الخبر عن القدوة عبر وسائط مختلفة تدل على نفس المقصود الذي دل عليه هذا المخلِّق بوصفه أكثر الناس تحققا به، ـ أي بوصفه نموذجا فيه ـ، بحيث إن اتصال السند إلى القدوة يجعل فائدةَ الخبر متعلقة أصلا به، لا بالقول المنقول عنه.

ولما كان مرجعنا في فهم الخبر هو أساسا النموذج المنقول عنه وليست صيغة القول المنقولة، جاز أن يحصل الاختلاف بين صيغة القول والمخبَر به (بفتح الباء)، من غير أن تنقطع هذه الصيغة عن الدلالة على المخبر به وأن تنبه عليه، كالاختلاف الحاصل من تعدد الأقوال بتعدد الطرق التي نُقِل من جهتها المخبَر به مع أنه مدلول واحد، وكالتفاوت بين الوضع الاصطلاحي الأصلي للقول وبين المدلول المخبر به، وهذا بالذات مقتضى القول الإشاري.

وإذا جاز أن يدل القول المتواتر على حقيقة المخبَر به ولو اختلفت الأشكال التي تم بها تبليغه ـ لأن المعوَّل عليه هو خبرة النموذج بالمخبر به واتصال السند إليه ـ جاز أيضا أن يكون القول الإشاري مفيدا للمخبر به على تفاوته مع ظاهر هذا القول.

ومتى ثبت أن الإشارة يدخل عليها العمل من كل جانب وأن صحة دلالتها تتوقف على طريق التواتر الحي، تبين أن طبيعة التعبير الإشاري **طبيعة معنوية قصدية**؛ فالعمل لا يكون عملا إلا بالقصد الذي يقترن به، والتواتر لا يكون تواترا إلا بالحفاظ على قصد النموذج الأصلي؛ ولا عجب عندئذ أن يختص المدلول الإشاري باسم "المعنى"؛ فالمعنى، لغةً، هو ما يُعنَى باللفظ، أي ما يُقصد به.

2.2.2 .**الأصل القاصد للإشارة**: أما عن أصل التعبير الإشاري، فليس مدلول الإشارة مدلولا معنويا، أي عمليا وتواتريا فحسب، بل هو أيضا مدلول **تجربي**؛ وتتميز التجربة التي يستند إليها هذا التعبير بكونها:

* تجربة وجودية، لا لغوية، بمعنى أن التبليغ فيها لا يتم على الوجه الأكمل إلا بطريق المشاركة الفعلية ـ أو قل بطريق التحقق ـ والعلمِ بهذه المشاركة.

* تجربة وجدانية، لا نظرية مجردة، بمعنى أنها شعور حي يجده صاحبه في قلبه.

والدليل على الوصف الوجودي والوجداني للتجربة الإشارية أمران هما: "تقلب هذه التجربة" و"تعدد التعبير عنها".

2.2.2.1 .**تقلب التجربة**: قد يكون التعبير الإشاري دالا على معنى قائم بالمتخلق عند الإلقاء بهذا التعبير إليه، فيكون مطالَبا (بفتح اللام) بالارتقاء من هذا المعنى، أو يكون هذا التعبير دالا على معنى لم يقم به بعد، فيكون مطالَبا بجمع الهمة والتهيؤ بالعمل لاستقباله؛ يترتب على هذه المطالبة أن المتخلق يأخذ في التقلب بين المعاني بحسب مستويات هذه المطالبة، فإذا ما أدرَك معنى مخصوصا في مستوى مخصوص من هذه المستويات، لا يلبث أن يدركه بوجه آخر أو يدرك غيره بانتقاله إلى مستوى آخر؛ ولما كان كل معنى مقرونا بطريقة معينة في الشعور أو في الفهم، صار كل خبير بمعنى أحق أن يُسلَّم له به، ويُفزَع إليه في فهمه.

2.2.2.2 .**تعدد التعبير**: لما كانت درجات أهل الأخلاق المؤيَّدة في المعارف والأحوال متفاوتة، كان كل منهم يعبّر عن مقدار معرفته وينطق بحسب حاله، وكل هذا لا يحول دون تواصلهم وتفاهمهم وتبليغ مقاصدهم بعضهم لبعض؛ فمن كان في نفس المرتبة من المعرفة أو كان له نفس النصيب من التجربة الخُلُقية، لا يذهب عليه الوجه الذي تدل به العبارة التي ألقي بها إليه؛ ومن كان في منزلة من المعرفة أعلى أو كان حظه من التجربة الخُلُقية أقوى، كان أوْلى بأن لا يفوته إدراك ما

لوَّحت به العبارة، لأن دلالتها المقصودة مطوية فيما يمكن أن تُحمَل عليه من المعنى لو أَلقى هو بها إلى غيره، منطلقا من مرتبته؛ ومن كان في منزلة من المعرفة أدنى، أو كانت تجربته الخُلُقية أنقص، لم يفته أن يدرك أن ما تشير إليه العبارة أبعد في الدلالة وألطف في المعنى من الوجه الذي يمكن أن يدل هو به عليها وإن فاتته مكابدة إشارتها المقصودة؛ ومن كان في تجربة خُلُقية وارتقى إلى تجربة خُلُقية فوقها، عَلِم أن العبارة حمالة لوجوه، أقربها إلى الحقيقة الوجه الذي هو ألطف وأنسب.

فلولا شعور المتخلِّق المؤيَّد بضرورة التلازم بين المقال والحال، لَما عمد إلى تلوين عبارته وتلوين فهمه لعبارة غيره تَلَوُّن تجربته ومعرفته؛ فلما كان التخلق في هذه الرتبة غير مقيم على حال وكان يتزايد في الترقي بتزايد العمل، لم يجد المتخلِّق حَرَجا في تصحيح فهمه والاستمرار على حمل العبارة على معان متفاوتة من غير أن يكون هذا التفاوت مضرا بالتواصل، ولا مخلا بالتعاقل[9].

ومتى كانت الإشارة متعلقة بتجربة وجودية وجدانية متميزة بالتقلب في معانيها ومتعددة في صيغها التعبيرية، فقد دل ذلك على أن الإشارة تستوفي شرط القصد من جهة أصلها التجريبي؛ فالتقلب في المعنى يفيد "**تجديد القصد**" الذي يقتضيه استئناف العمل، والتعددُ في التعبير يفيد "**تعديد القصد**" الذي يقتضيه الترقي في درجات المعنى.

2.2.3 .**الغاية القاصدة للإشارة**: أما عن غاية القول الإشاري، فإذا كان القول العباري[10] لا يشترط بالضرورة التعلق بحكمة معينة، فإن مقتضى "الإشارة" أن تقترن اقترانا داخليا بها، بحيث ينصرف عنها المدلول الذي وُضِع له لفظها في الأصل، ولا يبقى إلا المدلول الحِكْمي (بكسر الحاء) وحده.

أما القول العباري، فإذا اقترن بالحكمة، فإن اقترانه بها لا يكون إلا على جهة خارجية بحيث تكون الحكمة المنوطة به معنى زائدا على المدلول المنقول بلفظه،

(9) نستعمل هنا فعل "تعاقل"، لا بمعنى "تكلّف العقل"، وإنما بمعنى "عَقَل الواحد من الآخر أو اشترك الواحد مع الآخر في عقل أمر ما"، أي تعاونا على إدراكه.

(10) نستعمل لفظ "العبارة"، لا في معناه العام الذي يفيد مجرد "القول"، وإنما في معناه الخاص الذي هو جانب المدلول الظاهر أو الحقيقي للقول في مقابل لفظ "الإشارة" الذي هو جانب المدلول الخفي والمجازي منه.

ولا اقتران داخلي للقول العباري إلا بالموعظة؛ وشتان بين القول الوعظي والقول الحِكمي[11] (بكسر الحاء)، فالأول لا تلازمَ بينه وبين العمل، فقد يدرك "الموعوظ" المضمون المجرد للموعظة ولا ينتهض مع ذلك إلى العمل، إعراضا عنه أو جهلا بكيفية العمل به التي لا تنفع فيها الشهادة والحكاية، بينما يكون التلازم قائما بين جانب الحكمة وجانب العمل، إذ لا إدراك لمضمون الحكمة إلا من خلال فعلين اثنين هما: "المشاهدة" و"المحاكاة" ـ أو قل التشبُّه.

1.3.2.2 .**الحكمة والمشاهدة**: لا ينفذ إلى حكمة الإشارة من تجردت مداركه من صبغة العمل، لأن قصارى هذا التجرد أن يوقفه على أوصاف الأشياء وعللها الظاهرة وأن لا يتعدى به إلى إدراك مقاصدها الخفية؛ أما التغلغل في العمل، فمِن شأنه أن يُخرج صاحبه من التجريد النظري لِما يُدرك، مزوّدا له بالقدرة على الحضور بقلبه فيما يُدرك، كما أن من شأنه أن يفتح مداركه فتحا على ما وراء الأسباب الظاهرة، مزوّدا له بالشعور الحي بدلالاتها البعيدة، فتنزل بذلك هذه المدركات والظواهر من نفسه منزلة "الآيات"؛ وعندما يصير المدرَك (بفتح الراء) آية ويصير الإدراك حضورا وشعورا، فإن المدرِك (بكسر الراء) يصير متحققا بالمشاهدة؛ "فالمشاهِد" (بكسر الهاء) هو من كان نافذا إلى المعنى من جهة استهلاكه في العمل، على خلاف "الشاهد" الذي يكون واقفا دون المعنى لتجرده عن العمل؛ وليست الحكمة إلا المعنى الذي تثمره المشاهدة، على خلاف "الخبر" الذي هو المدلول الذي تنتجه الشهادة.

2.3.2.2 .**الحكمة والتشبُّه**: لا يكاد المتخلّق يشاهد الحكمة في قول القائل حتى تنبعث من نفسه داعية الأخذ بها والأخذِ عن صاحبها عن طريق التشبه بأفعاله وأحواله والاقتداء به، وذلك لحصول التعظيم عنده في بالغ نفعها وفي جلال قدر الناطق بها؛ وليس في هذا التشبه ما يدعو إطلاقا إلى الاعتقاد بأن المتشبه واقع لا محالة في المحاكاة الآلية وفقدان حرية الإرادة، وذلك للسببين الآتيين:

أحدهما، أن من يتشبه بصاحب الحكمة التي يشاهدها يصدر عن مبادرة عفوية

---

(11) تدبر الآية الكريمة: "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن"، **النحل** 162؛ لقد استشهد بعضهم بهذه الآية في سياق تمييز مراتب ثلاث للدعوة: "الحكمة"، وهي أعلى رتبة، ثم "الموعظة"، وهي دونها، فـ"المجادلة الحسنة"، وهي دون الأخريين.

ناتجة عن شعور بمناسبة بينه وبين هذا النموذج تمتزج بمشاعر المحبة، ومعلوم أن المحبة لا تُنتزع بالقهر أو تُكتسب بالتقليد.

والثاني، أن ما يقصد المتشبه التشبه به ليس ظاهر هذا النموذج وأحواله الخارجية، وإنما، على الأصح، المعاني التي يحملها في باطنه والتي تَظهر آثارها على جوارحه، أي أنه يقصد التشبه بالحياة الروحية لهذا المخلِّق، ولا يخفى أن الروح مجلى حرية الإنسان ومنشأ انطلاقه وابتكاره في عالم المعنى.

ومتى عرفنا أن معنى الإشارة يُدرَك بطريق المشاهدة ويؤخذ بطريق الاقتداء، عرفنا كذلك أن الإشارة تقوم بشرط القصد من جهة غايتها، ذلك أن المشاهدة تستند إلى الحضور، وغاية الحضور إنما هي "**تمديد القصد**"، كما عرفنا أن الاقتداء يستند إلى التعظيم، وغاية التعظيم إنما هي "**تشديد القصد**"؛ وحينئذ، لا غرو أن يجري استعمال لفظ "الإشارة" في معنى "الحكمة"، حتى نزلت منزلتها، كما لا غرو أن يختص لفظ "التدبر" و"الاعتبار" بالدلالة على هذا المعنى الحِكمي (بكسر الحاء)، **فالتدبر** هو ما كان من النظر متجها إلى إدراك الغايات والمآلات، **والاعتبار** هو ما كان من النظر محققا للعبور من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المقصدية.

3 ـ فائدة التخليق المؤيَّد في تجديد النمط المعرفي الحديث

لقد اتضح لنا أن القدوة ـ أو المخلِّق ـ متحقق بالصدق في مطابقة قوله لفعله، طبيعةً وأصلا وغايةً، كما اتضح لنا أن الإشارة مقترنة بالقصد، من حيث طبيعتها المعنوية وأصلها التجربي وغايتها الحِكمية (بكسر الحاء)؛ ولما كان الصدق هو المَخرج من آفة الانفصال بين العلم والأخلاق وكان القصد هو المخرج من آفة الانفصال بين العقل والغيب، لزم أن يكون التخليق المؤيَّد[12] ـ الذي هو، على ما تقدم، التربية على الصدق عن طريق الكون مع الصادقين وعلى القصد عن طريق

---

(12) يبدو أن اللفظ القرآني المقابل لمصطلح "التخليق المؤيِّد" هو "التزكية" كما ورد في آيات كريمات متعددة، نذكر منها الآية: "قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها"، **الشمس**، 9-10؛ والآية: "هل لك إلى أن تزكى وأهديك إلى ربك فتخشى"، **النازعات**، 18-19؛ وأخيرا الآية: "ربنا وابعث فيهم رسولا يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم، إنك أنت العزيز الحكيم"، **البقرة** 129؛ وكذلك اللفظ القرآني: "التطهير" يحمل نفس المعنى كما جاء في الآيتين الكريمتين، إحداهما هي: "خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها"، **التوبة**، 103؛ والثانية هي: "ذلكم أزكى لكم وأطهر، والله يعلم وأنتم لا تعلمون"، **البقرة**، 133.

الأخذ بالمقاصد ـ قادراً على أن يطهرنا من آثار هاتين الآفتين وقادراً أيضا على أن يرسخ فينا ملكة الوصل بين العلم والأخلاق وملكة الوصل بين العقل والغيب؛ فلنوضح هاتين العمليتين : "التطهير" و"الترسيخ".

1.3. التطهير والتكامل المادي الروحي

لما ترسب فينا ما ترسب من المعلومات المنقطعة عن القيم الأخلاقية والمعاني الغيبية تحت تأثير النمط المعرفي الحديث، كانت مهمة التخليق المؤيَّد أن يقوم بـ"تجديد التربية" لمداركنا، حتى يطهرنا من هذه الطبقات المعرفية المترسبة والمانعة لنا من تصور أو تقبل أي شكل مغاير من أشكال المعرفة، ووسيلته في هذا "التجديد التربوي" هي التمرين المنظَّم والمكثَّف على القيام بالأعمال الشرعية على خير وجه والمواظبة عليها والزيادة فيها على قدر طلب الخروج من الطبقات المعرفية المتراكمة؛ أي أنه على قدر ما تراكم من الطبقات المعرفية، تكون الأعمال الشرعية الضرورية لإزالتها.

وفي هذه الحقيقة إبطال لدعوى من يدعي بأن القليل من الأعمال الشرعية عند المتأخرين يسد مسد الكثير من هذه الأعمال عند المتقدمين، محتجا بتطور المعرفة العقلية وانشغال الإنسان بالوفاء بمتطلبات الحياة وبمواجهة الواقع، والحق أننا مطالبون بأن نكون **أعمل وأشغل** ممن سبقونا لقربهم من الأصول المعرفية الإسلامية وبعدنا عنها.

ولا يكاد المتخلِّق يوفي هذا التمرين التطهيري المرتَّب والمنسَّق حقه، حتى ينفتح له باب تحصيل **التكامل المادي الروحي** المقوِّم لفطرة الإنسان، هذا التكامل الذي يهيئه لاكتساب القدرة على الاستقلال عن النمط المعرفي المتداول؛ ذلك أنه إذا انتفع باستغراقه في العمل الشرعي، وذهبت عنه العوائق المعرفية المترسبة، ثم استرجع توازنه المادي الروحي، فإنه يستعد لتلقي معرفة متكاملة كما لو كانت قد انطوت عنه آثار النمط المعرفي المترسب وكما لو كانت أسباب المعرفة الجديدة مطوية بالأصالة فيه.

2.3. الترسيخ وتجديد النمط المعرفي الحديث

لا يكفي أن يقترن النظر بالعمل، بل ينبغي أن يبلغ العمل من نفس المقتدي أو المتخلِّق درجة يصبح معها هو الممد للنظر بأسبابه وكيفياته، بل ينبغي أن يتحد

النظر بالعمل اتحادا؛ فلما كان الفصل بينهما أثرا من آثار الترسبات المعرفية التي يتولى التخليق المؤيَّد إزالتها، فإن المتخلِّق، بمداومته على الأعمال الشرعية والاستزادة منها، يتجه تدريجيا إلى الجمع بين هذين الطرفين، بل إلى تحقيق تمام الاتحاد بينهما، **فينظر بقوالب العمل كما يعمل بمقولات النظر**، ويرجع إلى هذا الاتحاد رجوعه إلى وصف راسخ فيه رسوخ الطبائع؛ وما صار كالوصف الراسخ لا يتصرف صاحبه إلا على وفقه.

وما أن يتحقق المقتدي باتحاد النظر والعمل، حتى ينفتح له باب تحصيل القدرة على التجديد؛ فإذا اهتدى هذا المتخلِّق إلى التحرر من صنوف التبعيات للطبقات المعرفية المتوارثة، وصارت أسباب المعرفة المتكاملة داخلية ومغروزة في شعوره وفي فهمه، كان أقدر على التوسل بهذه الأسباب لإنشاء معرفة مغايرة لطبيعة النمط المعرفي المتداول، معرفة تصل، على خلاف هذا النمط، العلم بالأخلاق والعقل بالغيب وصلا حقيقيا، فيجتمع له نفع العلم وكمال العقل؛ فكل **علم نافع** لا بد وأن يخرج عن "مبدإ الموضوعية الجامدة" و"مبدإ التساهل المسيَّب" اللذين أخذ بهما النمط المعرفي الحديث بموجب فصله العلم عن الأخلاق؛ فلا موضوع علمي يستقل عن آثار الذات الإنسانية، ولا مضمون معرفي يخلو من تأثير القيم السلوكية، فيكون العلم النافع آخذا بموضوعية حرِكة وبتساهل موجَّه؛ وكل **عقل كامل** لا بد وأن يخرج عن "مبدإ السببية الجامدة" و"مبدإ الآلية المسيَّبة" اللذين أخذ بهما النمط المعرفي الحديث بموجب فصله العقل عن الغيب؛ فلا سبب عقلي بغير إمكان تركه إلى غيره، ولا ظاهر مادي بغير قصد باطني، فيكون العقل الكامل آخذا بسببية حرِكة وبآلية موجَّهة.

والقول الجامع أن النمط المعرفي الحديث غير مناسب إن لم يكن غير صالح للتوسل به في بناء معرفة إسلامية حقيقية، لأن مناهجه العقلية ونتائجه العلمية تنبني على أصلين: أحدهما فصل العلم عن الأخلاق، ويتفرع عليه مبدأ الموضوعية الجامدة ومبدأ التساهل المسيَّب؛ والثاني فصل العقل عن الغيب، ويتفرع عليه مبدأ السببية الجامدة ومبدأ الآلية المسيبة؛ لذا، يحتاج المتخلِّق إلى الدخول في تخليق يمده بنمط معرفي بديل محفوظ من هاتين الآفتين: آفة الانقطاع عن الأخلاق وآفة الانقطاع عن الغيب؛ ولا تخليق أوفى بهذا الغرض من التخليق المؤيَّد، إذ يُمكِّن

من ربط العلم بالعمل عن طريق الكون مع الصادقين كما يُمكِّن من ربط العقل بالغيب عن طريق الأخذ بالمقاصد، ذلك أن هذين الطريقين: "الكون مع الصادقين" و"الأخذ بالمقاصد" يولِّدان في نفس المتخلِّق فاعلية تعيد إليه تكامله المادي الروحي، فينهض إلى تطهير نفسه من الطبقات العقلية والعلمية الموروثة عن النمط المعرفي المتداول كما تعيد إليه رسوخ وحدة النظر والعمل، فينهض إلى تجديد المعرفة تجديدا يزداد فيه عملا بعلمه وكمالا بعقله، فيكون علمه نافعا وعقله كاملا.

لقد أنهينا الكلام في أزمتين شديدتين اعترتا نمط المعرفة في الحضارة الغربية الحديثة، وهما: أزمة الصدق الناتجة عن فصل العلم عن الأخلاق وأزمة القصد الناتجة عن فصل العقل عن الغيب، هاتان الأزمتان اللتان تجعلان من هذه الحضارة، على الرغم من أخذها بمبادئ منهجية تبدو في ظاهرها ناجعة، **حضارة متأزمة**؛ فلننعطف في الفصل الموالي على بيان كيف أن هذه الحضارة الحديثة لا تسعى إلى التسلط على الطبيعة الخارجية فقط، جالبةً لها من الضرر ما ليس في الحسبان، بل إنها أيضا تتسلط على الطبيعة الإنسانية نفسها، مغيّرةً خَلقها وخُلقها.

الفصل الخامس

النظام العلمي-التقني للعالم: كيف يكون تقويمه الأخلاقي؟

تمهيد: العقلانية والإجرائية

ينبني النظام العلمي-التقني[1] الحديث على تصور خاص للعقل وَضَع أصولَه "غاليليو" و"بيكون" ورتب مسائله "ديكارت" و"نيوتن"، ثم أخذ بهذا التصور خلَفُهم القريب من "الأنواريين" و"الموسوعيين" وخلَفُهم البعيد من "الوضعانيين" و"العلمويين"[2]، فتوسعوا في مبادئه وأحكامه وتولوا ترسيخه في النفوس، حتى طار في الناس أنه لا عقلانية إلا بتحصيل الوصفين التاليين: "التجريب" و"الترويض"[3].

أما **التجريب**، فمعلوم أنه عبارة عن طريقة عملية، أهم مراتبها هي:

أ. تحصيل المعطيات الحسية بواسطة ملاحظات تكفي لافتراض دعوى تفسر هذه المعطيات.

---

(1) نستعمل عبارة "النظام العلم-التقني" في مقابل التعبير الفرنسي: " L'ordre technoscientifique".

(2) نميز بين "العلموية" و"العلمانية"؛ العلموية هي عبارة عن النزعة التي يعتقد أهلها أن العلم قادر على الإحاطة بحقائق الأشياء وعلى النهوض بحل المعضلات التي تواجه العقل الإنساني وعلى تلبية مختلف مطالبه من المعرفة؛ ومصطلح "العلموية" يقابل اللفظ الأجنبي «Scientism» (الانجليزي) أو « Scientisme » (الفرنسي)؛ أما العلمانية، فهي عبارة عن النزعة التي تخلع على مختلف المؤسسات طابعا لادينيا، ومصطلح "العلمانية" يقابل اللفظ الأجنبي «Secularism » (الإنجليزي) أو« Laïcisme » (الفرنسي).

(3) يَستعمل بعض الكتاب لمعنى "إضفاء الصبغة الرياضية على الشيء" لفظ "الترييض"، والصواب أن يقال: "الترويض"، لأن الفعل المشتق منه هو: "روَّض"، وأصله الفعل الثلاثي: "راض"، "يَرُوض".

ب. اختبار هذه الدعوى بواسطة تجارب مناسبة، إن تصديقا أو تكذيبا.

ج. رفع الدعوى التي زكّاها الاختبار إلى مرتبة القانون العلمي الذي ينضاف إلى رصيد الإنسان من المعرفة العلمية.

وأما **الترويض**، فمعلوم أيضا أنه عبارة عن طريقة نظرية، أهم مراتبها هي:

أ. انتزاع الصور البنيوية والعلاقات المقدارية التي تتحكم في مواد الأشياء ومضامين الموضوعات.

ب. ترتيب هذه الصور البنيوية والعلاقات المقدارية ترتيبا يجعل غيرها لازما منها بالضرورة ونازلا منزلة المسائل اليقينية.

ج. توسيع دائرة استثمار هذه المسائل اليقينية ـ البنيوية منها والمقدارية ـ بفتح باب اعتمادها في عموم مجالات الطبيعة، الجامدة منها والحية.

ولَمّا أصبحت المعرفة العلمية قائمة على التجريب والترويض، لم يعد يَعنيها من الموضوعات التي تنظر فيها أمر كثافتها الوجودية، وإنما مجرد لطافتها "الإجرائية"[4]، بحيث يكون نصيب كل موضوع من "العلمية" على قدر ما يقبل من أساليب الإجراء، ومعلوم أن الإجراء عبارة عن عمليةٍ أهم أوصافها هي:

* أنها تدخل على معمولها، فتنقله من حال إلى حال، كما أنها تصير هي نفسها معمولا لغيرها من الإجراءات التي فوقها، فتنتقل بدورها من حال إلى حال.

* أنها تتحدد بخصائصها الصورية، ولا اعتبار فيها لمادة المعمول الذي تدخل عليه، بحيث يقوم المتغير الصوري فيها مقام هذا المعمول المادي.

* أنها قد تشترك مع غيرها من الإجراءات في خصائص تشملها جميعا، بحيث تنزل هذه الخصائص المشتركة منزلة إجراءات أعم تتولد منها على التدريج شبكة إجرائية تنتظم فيها مختلف هذه الإجراءات، رتبة ووظيفة[5].

وبفضل الإجرائية التي تكتسبها المعرفة العلمية الحديثة ـ بموجب كونها تنبني على التجريب والترويض ـ والتي تثمر أنساقا من القوانين ومجموعات من الحقائق،

---

(4) المقابل الأجنبي لمصطلح الإجراء هو: « Opération ».

(5) انظر تفاصيل أوصاف "الإجرائية" في:

Jean LADRIERE : **les enjeux de la rationalité, le défi de la science et de la technologie aux cultures**, pp 64-65.

يحصِّل الإنسان الحديث نوعين متكاملين من القدرات، نسميهما على التوالي: "الإمكانات" و"التمكنات"[6].

أما **الإمكان**، فهو الأفق **المعرفي** غير المسبوق الذي يفتحه كل إجراء بسبب ما ينشأ عنه من جديد الفوائد في مجال التدليل والتنظير؛ وأما **التمكن**، فهو الباب **العملي** غير المعهود الذي يفتحه كل إجراء بسبب ما ينتج عنه من جديد الآثار في مجال التطبيق والتغيير، فيكون إذن الفرق بين "الإمكان" و"التمكن" هو أن **للإمكان تعلقا بالنظر**، بينما **للتمكن تعلق بالعمل**.

ومتى تبينت لنا آفاق الإمكان النظري الواسعة وأبعاد التمكن العملي الشاسعة التي تمدنا بها مختلف إجراءات التجريب والترويض، أدركنا كيف تتأسس عقلانية النظام العلمي-التقني الحديث على "مبدإ السيادة"؛ فمقتضى **السيادة** في هذا النظام هو أن يتولى الإنسان آفاق الإمكان التي تنفتح في النظر وأيضا أبعادَ التمكن التي تبرز في العمل؛ وليست لهذه السيادة غاية تقف عندها ولا نهاية لا تجد لها ازديادا بعدها، لأن تمام السيادة الذي تطلبه عقلانية النظام العلمي-التقني الحديث هو بالذات أن يجعل الإنسان الكل **ممكنا ويتمكن** من ناصية الكل، فكيف يتم إذن هذا التوَلّي المزدوج للإمكان النظري والتمكن العملي من لدن الإنسان، والذي منشؤه طلب هذا النظام العلمي-التقني للسيادة الكلية؟

1 ـ سيادات النظام العلمي-التقني والانفصال عن الأخلاق الدينية

1.1. تحديد السيادات الثلاث

1.1.1. سيادة التنبؤ وسلطان السطوة: اعلمْ أن المظهر الأول الذي تتجلى به السيادة المقوِّمة للنظام العلمي -التقني الحديث هو بالذات إرادة ضبط الإمكان النظري من حيث آفاقه وضبط التمكن العملي من حيث أبعاده، وليس يخفى أن عملية ضبط الإمكان والتمكن هي التي نصَب هذا النظام لفظ "التنبؤ" للدلالة

---

(6) نريد أن ننبه هنا إلى أننا سوف نجتهد قدر الإمكان خلال هذا البحث في وضع جهازنا من المفاهيم في استقلال عن نمط المصطلحات الأجنبية، وذلك باستثمار خصائص اللغة العربية في التعبير والتبليغ وكذا بالعمل بالفروق التي تختص بها الدلالات في هذه اللغة؛ فمصطلح "الإمكان" و"التمكن" من أصل اشتقاقي واحد، لكن "التمكن" أبلغ في إفادة المدلول العملي للقدرة، فضلا عن نزوله منزلة الغاية من الإمكان النازل منزلة الوسيلة، بحيث يجوز الكلام عن "تمكن الإمكان" باعتباره ما يترتب على الإمكان من احتمالات التحقق.

عليها؛ **فالتنبؤ هو عبارة عن السيادة على آفاق الإمكان النظري وأبعاد التمكن العملي؛** فلا يسود العاقل إذن **سيادة تنبؤ** حتى يكون قادرا على أن يرتب آفاق الإمكان وأن يتبين ما يترتب عليها من أبعاد التمكن، إن عاجلا أو آجلا؛ فالتنبؤ يقضي بتحصيل القدرة على ترتيب الإمكان وعلى تَبَيُّن التمكن؛ وبهذا، يكون التنبؤ مورِّثا لنوع خاص من القوة نسميه باسم "السطوة"، **فالسطوة** إذن هي **القوة المتجلية في ترتيب الإمكانات النظرية وتبين التمكنات العملية**[7].

ولما كان ترتيب الإمكان وتبيُّن ما يترتب عليه من التمكن هما ركنا التنبؤ، جاز أن نسمي عقلانية النظام العلمي-التقني الحديث في مظهرها السيادي الأول ـ وهو التنبؤ ـ باسم "عقلانية النظم"[8].

2.1.1. سيادة التحكم وسلطان البأس: اعلمْ أن المظهر الثاني الذي تتجلى به السيادة المقوّمة للنظام العلمي-التقني هو رفع درجة ترتيب الإمكانات النظرية إلى درجة **تنسيقها** ـ بمعنى صوغها في نسق، أي نظام متكامل ـ وأيضا رفعُ مرتبة تبيُّن التمكنات العملية إلى مرتبة **تطبيقها** ـ بمعنى إدخالها في حيز الممارسة؛ ولا يخفى أن عملية تنسيق الإمكان وتطبيق التمكن هي التي وضع هذا النظام مصطلح "التحكم"[9] للدلالة عليها؛ **فالتحكم هو عبارة عن السيادة على تنسيق آفاق الإمكان النظري وتطبيق أبعاد التمكن العملي؛** فلا يسود العاقل إذن سيادة تحكم حتى يكون قادرا على أن ينسق آفاق الإمكان ويطبق أبعاد التمكن، فيكون التحكم مورِّثا لنوع خاص من القوة نسميها باسم "البأس"، **فالبأس** إذن هو **القوة المتجلية في تنسيق الإمكانات النظرية وتطبيق التمكنات العملية**[10].

ولما كان تنسيق الإمكان وتطبيق التمكن هما ركنا التحكم، جاز لنا أن نطلق على عقلانية النظام العلمي-التقني في مظهرها السيادي الثاني ـ وهو التحكم ـ اسم

---

(7) حسبنا مثالا على التنبؤات ما تعلق بإمكانات تغيير البنية المادية للإنسان نحو تطويل الأعمار وتعليق الموت وتحسين النُّطَف واستنساخ الأفراد ومزاوجة الإنسان بالحيوان ومزاوجة الإنسان بالآلة، وأيضا ما تعلق منها بتغيير السلوك المعنوي للإنسان نحو تقوية العقل أضعافا مضاعفة وتهذيب المزاج وتعديل الأوصاف الخلقية.

(8) يفيد لفظ "النظم" معنى "الترتيب"، إذ يقال: "نظَم الدليل" بمعنى رتَّبه من أجل تبين النتيجة التي تنبني عليه أو قل تترتب عليه.

(9) المقابل الأجنبي لمصطلح "التحكم" هو: "Manipulation"

(10) حسبنا مثالا على التحكمات المستجدة تغيير المورِّثات وتعديل الإنجاب وزرع الأعضاء.

"عقلانية التنظيم"[11].

3.1.1. سيادة التصرف وسلطان البطش: اعلمْ أن المظهر الثالث الذي تتجلى به السيادة المقوِّمة للنظام العلمي-التقني هو الخروج من مرتبة التنسيق الخارجي لآفاق الإمكان إلى مرتبة **التنسيق الداخلي** لهذه الآفاق ـ أو قل، باصطلاحنا، مرتبة "انتساق" الإمكانات[12] ـ وأيضا الخروج من درجة التطبيق الغيري[13] لأبعاد التمكن إلى درجة **التطبيق الذاتي** لهذه الأبعاد ـ أو قل، باصطلاحنا، درجة "انطباق" التمكنات؛ فالمقصود **بالانتساق** هو أن تتولى الإمكانات **تصحيح** بعضها البعض طلبا للاندماج فيما بينها، والمقصود **بالانطباق** هو أن تتولى التمكنات توجيه بعضها البعض حفظا للتوازن المطلوب فيما بينها؛ وقد نستعمل مصطلح "التصرف"[14] للدلالة على انتساق الإمكان النظري وانطباق التمكن العملي؛ فلا يسود العاقل **سيادة تصرف** حتى يكون قادرا على أن يجعل الإمكانات تنتسق فيما بينها والتمكنات تنطبق فيما بينها، فيكون التصرف مورِّثا لنوع خاص من القوة نسميه "البطش" **فالبطش** إذن هو **القوة المتجلية في انتساق الإمكانات النظرية وانطباق التمكنات العملية**[15].

ولما كان انتساق الإمكان وانطباق التمكن هما ركنا التصرف، جاز لنا أن نطلق على عقلانية النظام العلمي-التقني في مظهرها السيادي الثالث ـ وهو التصرف ـ اسم عقلانية "الانتظام"[16]، فيكون **الانتساق** هو **الانتظام المصحِّح للإمكانات النظرية**

---

(11) يفيد لفظ "التنظيم"، مضمونا، معنى "التنسيق"، ويفيد بصيغة "التفعيل" التي جاء عليها معنى "تكثير الفعل" أو "تشديده" وهو معنى مندرج تحت مدلول التطبيق.

(12) نستعمل لفظ "انتسق" بوصفه فعلَ مطاوعة من "وسق"، أي ضم وجمع؛ وتأتي أهمية فعل المطاوعة عندنا من كونه فعلا انعكاسيا، أي يتعلق بما يحدث داخل الذات، وهو المعنى المطلوب لنا في هذا الموضع.

(13) نستعمل هنا لفظ "الغيري" للدلالة على الوصف الذي تختص به الأفعال التي تُنسب إلى ما سوى الذات؛ فضده إذن هو "الذاتي"، والمقصود هنا بـ"التطبيق الغيري" هو التطبيق الذي يكون منصبا على أشياء أخرى غير التطبيق ذاته.

(14) نصطلح على لفظ "التصرف" للدلالة على أعلى سيادة يحصِّلها النظام التقني لِما يفيده هذا اللفظ في الاستعمال العادي من معنى التحكم في الأشياء التي تبدو فوق الطاقة المباشرة والقوة الحاضرة للإنسان مثل "التصرف في الرياح وفي السحاب" (تدبر الآية الكريمة 164 من سورة **البقرة**).

(15) حسبنا مثالا على التصرفات الاحتواء الإعلامي الذي تمارسه وسائل الاتصال والمراقبة الشاملة التي تمارسها وسائل الحساب.

(16) نستثمر أيضا في لفظ "الانتظام" دلالته على معنى المطاوعة الذي يجعل منه فعلا عائدا على الذات.

والانطباق هو الانتظام الموجّه للتمكنات العملية.

وعلى الجملة، تتأسس عقلانية النظام العلمي-التقني للعالم على تحصيل القدرات الإمكانية والتمكنية للترويض والتجريب، طلبا للسيادة على الكون التي تجلت في هذا النظام بمظاهر ثلاثة: أحدها مظهر التنبؤ الذي تُكسِبه عقلانية النظم ويمكِّن من سلطان السطوة؛ والثاني مظهر التحكم الذي تُكسِبه عقلانية التنظيم ويُمكِّن من سلطان البأس؛ والثالث مظهر التصرف الذي تُكسِبه عقلانية الانتظام ويُمكِّن من سلطان البطش.

وإذا كان الأصل في إقامة هذه السيادات الثلاث للنظام العلمي-التقني هو القدرات الإجرائية للترويض والتجريب، لزم أن ينزل كل ما لا يمكن ترويضه ولا تجريبُه منزلة العائق الذي يضر بهذه السيادات؛ وحتى تبقى هذه السيادات بمنأى عن الضرر الذي يأتيها من هذا الجانب، وتُواصل توسعها من غير تعثر ولا توتر، وجب دفع كل ما ظهر خروجه عن نطاق الحساب والتجربة؛ ولا شيء يبدو أبعد في الامتناع عن معايير الترويض والتجريب من **الأخلاق ذات الأصل الديني**، وعندئذ لا عجب أن تقرِّر عقلانية النظام العلمي-التقني في طلبها لكمال السيادة أن **تقطع الصلة بهذه الأخلاق**، مانعةً تأثير مضامينها فيما أعدته من موضوعات ونفاذَ مسالكها فيما سطَّرته من مناهج.

وقد تقدم أن للأخلاق الدينية مستويين: مستوى أخلاق الموعظة أو الأخلاق المسدَّدة، وهي التي تكون ثمرة الأخذ بالمقاصد النافعة، ومستوى أخلاق الحكمة أو الأخلاق المؤيَّدة، وهي التي تكون ثمرة الأخذ بالمقاصد النافعة والوسائل الناجعة معا، فتكون أخلاق الحكمة أخص من أخلاق الموعظة، بحيث يصح أن أخلاق الحكمة هي أخلاق موعظة، لكن ليس يصح أن أخلاق الموعظة هي أخلاق حكمة؛ ومن المسلَّم به أن لهذه الأخلاق بمستوييها: التسديدي (أو الموعظي) والتأييدي (أو الحِكمي) أصلين اثنين هما: "الاشتغال" و"الاعتبار"؛ ولا يخفى أن **"الاشتغال"** في سياق هذه الأخلاق هو الدخول في "العمل الحي"، **والعمل الحي هو ما كان من الأفعال ـ سواء معاشيا أو معاديا ـ يحمل دلالة تعبدية**؛ كما لا يخفى أن **"الاعتبار"**، في هذا السياق، هو الأخذ بـ"النظر الحي"، **والنظر الحي هو ما كان من البحث في المكوَّنات (بتشديد الواو المفتوحة) موجَّهاً بقصد التعرف على المكوِّن** (بتشديد الواو المكسورة)، **أفعالا وأوصافا**؛ وواضح أن "الاشتغال" و"الاعتبار"

يزيدان في مستوى أخلاق التأييد عنهما في مستوى أخلاق التسديد، فالاشتغال المؤيَّد لا يكتفي بأعمال الجوارح كالاشتغال المسدَّد، بل يجعل الأصل فيها أعمال الجوانح كما أن الاعتبار المؤيَّد لا يكتفي بالتعرف على الأفعال والصفات، كالاعتبار المسدَّد، بل يجعل الأصل فيه التعرف على الذات.

ولما كانت لعقلانية النظام العلمي-التقني للعالم مراتب ثلاث: النظم الذي ينبني عليه التنبؤ والتنظيم الذي ينبني عليه التحكم والانتظام الذي ينبني عليه التصرف، اتخذت كل مرتبة منها طريقا خاصا بها في الانفصال عن الأخلاق الدينية؛ فلنبين الآن كيف أن كل واحدة منها فصلَت جانبها الإمكاني عن الأصل الاعتباري من هذه الأخلاق كما فصَلَت جانبها التمكني عن الأصل الاشتغالي من هذه الأخلاق.

2.1. الانفصال عن الأخلاق الدينية

1.2.1. عقلانية النظم واستبعاد الأخلاق: لقد قررت عقلانية النظم ـ وهي عقلانية تمنح سيادة التنبؤ وتجلب سلطان السطوة ـ فَصْل حصيلتها من الإمكانات النظرية عن الأصل الاعتباري من الأخلاق الدينية في قولها بدعوى نسميها دعوى "إلغاء القصدية"، وهي:

* لا علم إلا بالبرهنة والتجربة

والمقصود بـ"البرهنة" هنا اتباع الطرق الصورية التي تُسطِّرها القواعد المنطقية والقوانين الرياضية في إثبات المسائل؛ والمقصود بـ"التجربة" اتباع الطرق الاختبارية التي تقرها القوانين الطبيعية والمعادلات الرياضية في تحقيق الفرضيات؛ وواضح أن سلوك الطرق الصورية والاختبارية مبناه أساسا على ربط الآثار ـ نتائج أو معلومات ـ بأسبابها الفاعلة، مقدمات أو عللا، وليس على ربط هذه الآثار بأسبابها الغائية، مقاصد أو قيما.

وبِترك هذه العقلانية المتعَمَّد لجانب الاعتبار من الأخلاق الدينية، تكون قد تركت المصدر الأساسي الذي ظل يمد الإنسان عبر أطواره المعرفية بقواعد مترسخة في التدليل، مع العلم بأن الدليل قد يكون فعلا ملحوظا كما يكون قولا مرتبا، كما ظل يمده بضوابط موسَّعة في الحِجاج، مع العلم بأن الحجة قد تكون نموذجا مقتدى به كما تكون نصا منقولا؛ وبهذا، أغلقت هذه العقلانية باب تحصيل الأدلة

الاعتبارية التي لها من القوة ما تستطيع أن تضاهي به قوة الإمكانات المادية التي انفتحت لها، فتحفظ هذه الإمكانات من الآفات التي قد تصيبها.

كما قررت عقلانية النظم قطع حصيلتها من التمكنات العملية عن الأصل الاشتغالي من الأخلاق الدينية في قولها بدعوى نسميها "دعوى إنكار الأخلاق"، وهي:

*** لا أخلاق في العلم ولا في التقنية**

والمقصود بـ"الأخلاق" في هذه الدعوى كل الأفعال التعبدية التي دعا الدين الإنسانَ إليها من أجل تحصيل سعادته الأخروية، فضلا عن منافعه الدنيوية، ذلك لأن سعادة الإنسان عند أصحاب هذه الدعوى ليست رهينة باليوم الآخر، وإنما منوطة بالحياة الدنيا وحدها، ما دام التقدم العلمي-التقني في نظرهم قادرا على أن يرفع عن الإنسان أسباب الجوع والمرض والمشقة، وأن يمده بأسباب رغد العيش ومتعة العمل ونعمة الأمن.

وبِترك هذه العقلانية المتعَمَّد لجانب الاشتغال من الأخلاق الدينية، تكون قد تركت المصدر الأساسي الذي ظل يمد الإنسان عبر أطواره الثقافية والحضارية بمعاني الحياة ومعايير السلوك وقيم العمل، فأغلقت دونها باب تحصيل المعاني الاشتغالية التي لها من القوة ما تستطيع أن تضاهي به قوة التمكنات المادية التي انفتحت لها، فتحفظ هذه التمكنات من أسباب الضرر التي قد تتطرق إليها.

يترتب على هذا أن النظام العلمي-التقني في مرتبة النظم ـ التي ذكرنا أنها تُكسب الإنسان الحديث سيادة التنبؤ وسلطان السطوة ـ يقوم على مبدإ استبعاد الأخلاق الدينية، ويتجلى هذا الاستبعاد في مسلكين اثنتين هما: "مسلك إلغاء القصدية" و"مسلك إنكار الأخلاق".

2.2.1. عقلانية التنظيم والاستحواذ على الأخلاق: لقد صارت عقلانية التنظيم ـ وهي عقلانية تمنح سيادة التحكم وتجلب سلطان البأس ـ إلى فصل رصيدها من الإمكانات النظرية عن الأصل الاعتباري من الأخلاق الدينية في أخذها بدعوى نسميها "دعوى الغصب"، وهي:

*** لا تقويم إلا التقويم العقلي أو التقويم البدني**

لما كانت هذه العقلانية ترى في الإمكانات جانب التنسيق ـ فضلا عن جانب

الترتيب ـ زادت درجةً على عقلانية النظم في معارضتها للاعتبار الديني، ذلك أن ما كان يُعَد من **قيم الصلاح أو الطلاح الأخلاقية** وكان يبعث على الشعور الروحي بالسعادة أو الشقاوة، صار إما معدودا من **قيم الصحة أو العلة العقلية** وباعثا على الشعور النفسي بالفرح أو الحزن، أو معدودا من **قيم النفع أو الضرر البدنية** وباعثا على الإحساس الجسمي باللذة أو الألم[17]؛ وهكذا، تكون هذه العقلانية قد أسقطت اعتبار معيار التقويم الأخلاقي وأثبتت بَدَلَه معيار التقويم العقلي أو معيار التقويم البدني.

كما صارت عقلانية التنظيم إلى قطع رصيدها من التمكنات العملية عن الأصل الاشتغالي من الأخلاق الدينية في أخذها بدعوى نسميها دعوى "تعدي الحدود"، وهي :

*** لا شيءَ من السلوك إلا ويدخل في حيِّز العلم أو في حيز التقنية[18].**

لما كانت هذه العقلانية ترى في التمكنات جانب التطبيق ـ فضلا عن جانب ترتُّب بعضها على بعض ـ زادت درجةً على عقلانية النظم في معارضتها للاشتغال الديني، إذ قررت إنزال مناهجها الصورية والتجريبية على سلوك الإنسان نفسه وليس على الأشياء من حوله فحسب، فكان لابد أن تقع في "**البغي**" على جوانب من هذا السلوك اختصت الأخلاق الدينية بتوجيهها أو تقويمها، والحال أن التوجيه أو التقويم الذي تقوم به هذه الأخلاق الدينية ينبني على التسليم بأن السلوك الإنساني ليس أجزاء متباينة أو طبقات متفاوتة، وإنما هو صفات متكاملة وأفعال متعاضدة، بحيث إذ دخل على الصفة أي تبديل أو على الفعل أي تغيير، تداعت له الصفات أو الأفعال الأخرى بالتأثر والتأثير.

ينتج عن ذلك أن النظام العلمي-التقني في مرتبة التنظيم ـ التي ذكرنا أنها تُكسب الإنسان الحديث سيادة التحكم وسلطان البأس ـ ينبني على مبدإ الاستحواذ على الأخلاق الدينية ، ويتمثل هذا الاستيحواذ في مسلكين اثنين هما : "مسلك

(17) لمزيد التفصيل لمسألة القيم، ارجع إلى كتابنا: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص. 110-114.

(18) الغالب في استعمال حرف "أو" أن يفيد معنى التخيير بين شيئين فأكثر، لكن قد يحمِل أيضا معنى الجمع؛ ونستعمله نحن هنا في المعنيين معا كما هو الشأن في التحديد الذي يضعه له المنطقي؛ ومن هنا يجوز أن يدخل الفعل السلوكي الواحد في حيز العلم والتقنية معا.

الغضب" و"مسلك تعدي الحدود".

3.2.1. عقلانية الانتظام واصطناع الأخلاق: كما قضت عقلانية الانتظام ـ وهي عقلانية تمنح سيادة التصرف وتجلب سلطان البطش ـ بفصل زادها من الإمكانات النظرية عن الأصل الاعتباري من الأخلاق الدينية في عملها بدعوى نسميها دعوى "تغيير الخَلْق" (بفتح الخاء وتسكين اللام)، وهي :

*** لا فطرة إلا المعاني المؤسِّسة للأخلاق العلمية والعلمانية**

تزيد معارضة هذه العقلانية للاعتبار الديني درجةً على معارضة أختها التنظيمية له، ذلك أنها لا تقتصر على إسقاط القيم الأخلاقية الدينية، وإنما تتعداه إلى إسقاط الأصول الأخلاقية الدينية؛ ومعلوم أن الأصول الأخلاقية هي جملة المعايير والقيم الرئيسة التي تتولد منها باقي المعايير والقيم السلوكية تَوَلُّد الفرع من الأصل؛ فلما كانت العقلانية الانتظامية تسعى إلى إنشاء بنية أخلاقية جديدة للإنسان، فقد لزم أن تَقُوم الأصول الاصطناعية الأولى التي تضعها لهذه البنية الأخلاقية الجديدة مقام الأصول المعنوية والروحية المبثوثة بالخِلقة في نفس الإنسان، أي أن تقوم مقام ما يسميه الدين بـ "معاني الفطرة الإنسانية"؛ وعلى هذا، فإن عقلانية الانتظام تطلب، في نهاية المطاف، تغيير هذه الفطرة التي خُلِق عليها الإنسان.

كما قضت عقلانية الانتظام بقطع حاصلها من التمكنات العملية عن الأصل الاشتغالي من الأخلاق الدينية في عملها بدعوى نسميها دعوى "تغيير الخُلُقُ" (بضم الخاء واللام)، وهي :

*** لا أخلاق إلا الكليات السلوكية التي يقرها العلم أو تقرها العلمانية.**

تزيد معارضة هذه العقلانية للاشتغال الديني درجةً على معارضة أختها التنظيمية له، ذلك أنها لا تقف عند حد إخضاع الظواهر السلوكية لمقاييس الحساب والتجربة، بل تتعداه إلى أن تطلب محو السلوك الأخلاقي الذي وَرِثه الإنسان عن الدين وأن تستبدل مكانه سلوكا جديدا يتصف بالوصفين التاليين:

أحدهما، أنه **علمي**، إذ يتفرع من المعرفة بالأسباب المادية التي تحدد الطبيعة الإنسانية، بيولوجية كانت أو اجتماعية أو نفسانية.

والثاني، أنه **علماني**، إذ يقطع الصلة بكل القيم التي لا تولِّدها مقتضيات التقدم العلمي-التقني.

يلزم عن ذلك أن النظام العلمي-التقني في مرتبة الانتظام ـ التي ذكرنا أنها تُكسب الإنسان الحديث سيادة التصرف وسلطان البطش ـ ينبني على مبدإ اصطناع أخلاق جديدة، ويتجلى هذا الاصطناع للأخلاق في مسلكين اثنين هما : "مسلك تغيير الخَلْق" (أي تغيير الفطرة) ومسلك تغيير الخُلُق" (تغيير السلوك).

خلاصة القول في هذا المقام أن المراتب الثلاث لعقلانية النظام العلمي-التقني، وهي النظم والتنظيم والانتظام، تدعو إلى مبادئ سلوكية تضر بالأخلاق الدينية ضررا يتزايد بحسب مراتب هذه العقلانية، فمرتبة النظم تستبعد هذه الأخلاق ومرتبة التنظيم تستحوذ عليها ومرتبة الانتظام تصطنع بديلا لها.

بيد أن الإضرار بالأخلاق الدينية ـ إن إقصاء أو استيلاء أو استبدالا ـ ما لبث أن انعكست آثاره السلبية على النظام العلمي-التقني للعالم، ذلك أن هذا النظام لم يبلغ مراده من وراء قطع صلته بهذه الأخلاق، ألا وهو تحصيل كمال السيادات الثلاث: التنبؤ والتحكم والتصرف ! بل إنه صار لا يقدر على أن يمنع نفسه من الانجرار التدريجي إلى مسار تحفه الأخطار والأهوال من كل جانب، الأمر الذي دعا بعض الفلاسفة الأخلاقيين إلى التفكير في وسائل تصحيح هذا المسار الذي يفضي بالإنسانية إلى المفاسد، بل يلقي بها إلى المهالك، إن عاجلا أو آجلا، وكان من ثمرة هذا التفكير ظهور بعض النظريات الأخلاقية الجديدة.

2 ـ تقويم النظريات الأخلاقية المصححة للنظام العلمي ـ التقني

سوف يكون مدار النظريات الأخلاقية المصحِّحة لمسار النظام العلمي-التقني على بيان كيف أن السيادات التي يطلبها هذا النظام سيادات وهمية لِما يتطرق إليها من حدود وآفات، وتنقسم هذه النظريات إلى أقسام تختلف باختلاف أنواع السيادات التي تشتغل بالاعتراض عليها، نخص بالذكر منها أقساما ثلاثة أساسية:

أحدها، قسم النظريات التي تنبه على "قصور التنبؤ"، وأشهرها ما عُرف باسم "نظرية المسؤولية".

الثاني، قسم النظريات التي تنبه على "قصور التحكم"، وأشهرها ما عُرف باسم "نظرية التواصل".

والثالث، قسم النظريات التي تنبه على "قصور التصرف"، وأشهرها ما عُرف باسم "نظرية الضعف".

وهانحن الآن نبسط الكلام في كل واحدة من هذه النظريات الأخلاقية الثلاث؛ فبعد أن نعرض مجمل مبادئها وتقريراتها، نقوم بإيراد اعتراضات عليها، ونقسمها إلى قسمين: اعتراضات خاصة بها توضح كيف أنها لم تبلغ مرادها في تصحيح مسار النظام العلمي التقني للعالم، واعتراضات عامة تشترك فيها مع النظريتين الأخلاقيتين الباقيتين.

1.2. الاعتراضات الخاصة

1.1.2. حدود نظرية المسؤولية: نجد أصول نظرية المسؤولية عند الفيلسوف الألماني "هانس يوناس" في كتابه المتميز: **مبدأ المسؤولية: أخلاقيات من أجل الحضارة التكنولوجية**(19).

يرى "يوناس" أن مخترعات التقنية المتواصلة والمتكاثرة أحدثت من التقلبات في أمور الحياة ومن التحولات في شؤون المجتمع ما لا يمكن تصور قدره ولا إحصاء أحواله ولا تبيُّن مآلاته، كما يرى أنه لا مخرج لنا من هذه الوضعية الدائمة التبدل التي يتعذر فيها التنبؤ بما سوف تحول إليه أمور الإنسان إلا بأن نجدد أخلاقياتنا عن طريق إقامة ميثاق بيننا وبين الطبيعة كما أقمنا ميثاقا من قبل بيننا وبين المجتمع، ميثاقا نتحمل فيه مسؤوليتنا كاملةً إزاء وجود الطبيعة باعتبار هذا الوجود موضوعا متمتعا بمشروعية قانونية تضاهي، إن لم تجاوز، مشروعية وجود المجتمع؛ ويقرر "يوناس" أن أول واجبات هذه المسؤولية الموسَّعة تحصيل **الشعور بالخوف**، وأن الخوف المسؤول ليس كغيره، لأنه لا يمنع من العمل، بل يحمل عليه، وأيضا لأنه يقترن بالرجاء في تجنب الأسوإ ودفع الأفسد.

وقد صاغ مبدأه الأخلاقي الأساسي الذي يحدد هذه المسؤولية المقترنة بالخوف في صورة الأمر الجازم على طريقة "كانط" في صياغة قواعده الأخلاقية المشهورة، وهذا المبدأ هو التالي:

*** لِتأتِ فعلك على الوجه الذي يجعل آثاره تصون الحياة الإنسانية الحقَّة على وجه الأرض.**

لا يسعنا إلا أن نعترف بأن نظرية المسؤولية مع "يوناس" قد أفلحت في

(19) انظر: Hans JONAS : **le principe de responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique.**

استدراك ما فات عقلانية النظم لاستبعادها الأخلاق الدينية؛ فقد صرَّحت هذه النظرية بأن للتنبؤ حدودا لا يمكن أن نكف عن تعدِّيها إلا بالتصالح مع الطبيعة، كما لمَّحت إلى وجوب العمل بمبدأين من مبادئ هذه الأخلاق الإلهية:

أحدهما، **مبدأ تعظيم الخَلْق** (بفتح الخاء وتسكين اللام) لنزول الخَلْق منزلة الآية الدالة، أي منزلة الدليل على الخالق.

والثاني، **مبدأ الاستخلاف** الذي يجعل عمارة الأرض أمانة يحملها الإنسان[20].

لكن وقوف "يوناس" دون تمام التصريح بهذين المبدأين ودون التحليل لنتائجهما ولآفاق الإيقاظ التي تنفتح بفضلهما وإن ظل يتوسل بهما فيما صرح به وحلَّله، أدى به إلى الوقوع في ضحالة الإدراك لمعنى "المسؤولية" ولمعنى "الخوف" المقترن بها، إذ لو كان المعتبَر في تحمُّل المسؤولية حيال الطبيعة هو عنصر غياهب المستقبل وحده، فإن هذه الغياهب لا حول لها في بث الشعور بالتكليف فينا، لأنها لا تملك لنا ثوابا ولا عقابا؛ وعلى هذا، فإن وُجِد الشعور بهذه المسؤولية في أحدنا، فلا ينبغي أن يُنسب إلى غيب المستقبل في هذه الحياة، وإنما إلى غيب المستقبل في الحياة الأخرى، لأن هذا الغيب الثاني حاضر في قلوبنا بوعده ووعيده، وهو مبعث الخوف فينا، وليس مستقبل الأرض من حيث هو كذلك، لكن "يوناس" أبى إلا أن يُلبِس الحياة الدنيا ما حقُّه أن يُذكَر بشأن الحياة الأخرى.

2.1.2. حدود نظرية التواصل: نجد أصول نظرية التواصل عند الفيلسوفين النظريين الألمانيين "كارل أُوتو آبِل" في رسالته: **في مسألة التأسيس العقلي للأخلاقيات في عهد العلم**[21]، و"يورغان هابِرماس" في كتابه: **الأخلاق والتواصل**[22].

ينطلق "آبل" من ملاحظة هول الأخطار وسوء الآثار القريبة والبعيدة التي تتسبَّب فيها للحياة الإنسانية التحكماتُ الصناعية والتكنولوجية المختلفة، ويستنبط من هذه الملاحظة ضرورة التعجيل بتأسيس ما يسميه باسم "الأخلاقيات

(20) لا بِدع أن يُلمّح "يوناس" إلى مبدإ التعظيم ومبدإ الاستخلاف، فقد اشتهر بالخوض في مجال العرفان الصوفي.

(21) انظر: .Karl Otto APEL, : L'éthique à l'âge de la science

(22) انظر: .Jurgen HABERMAS : Morale et communication

الكبرى"[23]، وهي أخلاقيات تشترك في وضعها جميع أمم الأرض، على اختلاف ثقافاتها وعاداتها؛ ولا سبيل إلى هذا الاشتراك إلا بقيام تواصل دائم بين أفرادها، لأن هذا التواصل ينبني على معايير أخلاقية كلية وقبلية تنزل من كل خطاب منزلة شرائط الإمكان أو شرائط الصحة، يستوي في ذلك الخطاب العادي الذي يشترك فيه جميع أفراد الجماعة التواصلية والخطاب العلمي الذي تنفرد به فئة مخصوصة من هذه الجماعة؛ وعليه، فإن هذه الأخلاقيات المطلوب تأسيسها تعلو على أخلاقيات العلم وتطويها، لأن هذه الأخيرة تنشغل بالتدليل على الادعاءات العلمية وحدها، بينما الأولى تأخذ بكل الادعاءات الإنسانية التي يمكن التدليل عليها حتى ولو تعلقت بالحاجات الخاصة.

وقد تولى "هابرماس" من جهته تأسيس أخلاقيات التواصل الذي يتخذ عنده صورة "المناظرة"، فجعل التواصل التناظري قائما على مبدأين، أحدهما عام والآخر خاص.

أما المبدأ العام، فينضبط به منطق كل ممارسة للتدليل الحِجاجي، إذ يعلّق صحة القاعدة المعيارية بقبول الأشخاص المعنيين بها لكل النتائج والآثار الفرعية المترتبة عليها بسبب عمل الجميع بهذه القاعدة من أجل جلب المنفعة لكل واحد منهم، ذلك لأن **شمول العمل بها** لكل الأفراد هو وحده الذي يُمَكِّن من الظفر بالتفاهم والإجماع؛ وقد رجع "هابرماس" في بيان هذا المبدإ إلى مضمون المقتضيات التداولية للممارسة الحِجاجية وإلى خطإ التناقض الذي يقع فيه كل من يخل بهذه المقتضيات.

وأما المبدأ الخاص، فتنضبط به المناظرة، إذ يقضي بتعليق صحة المعايير الأخلاقية باتفاق كل الأشخاص المعنيين بها بوصفهم متناظرين؛ وواضح أن صحة هذه المعايير تشترط إمكان التدليل عليها، وهذا الشرط بالذات هو الذي يتولى مبدأ الشمولية السابق صياغته وإقامته.

ولا يسعنا هنا أيضا إلا أن نقر بأن نظرية التواصل مع "آبل" و"هابرماس" قد وُفِّقت في اجتناب ما وقعت فيه عقلانية التنظيم من الاستيلاء على الأخلاق الدينية ؛ فقد قررت بأن الأخلاق تستقل بوظيفتها التقويمية في مجالها الأصلي الذي هو

---

(23) المقابل الأجنبي للتعبير: "الأخلاقيات الكبرى" هو: " "Macro-ethics" (الانجليزي) أو "Macro-ethique" (الفرنسي).

التواصل والمناظرة، وبأنها تضاهي العلم في شمولية القواعد وعقلانية الأصول إن لم تعلُ عليه في ذلك درجة، ألا ترى كيف أصبح العلم في هذه النظرية ينطوي على معايير وقيم مخصوصة، بحيث يكون مردودا إلى الأخلاق التي هي منبر كل القيم الصالحة والمعايير النافعة بعد أن كانت مردودة إليه في تقرير عقلانية التنظيم! غير أن نظرية التواصل فاتها تمام التنبُّه إلى ظاهرة التواصل من حيث حقيقتها وواقعها.

أما عن حقيقة التواصل، فإن اتفاق المتناظرين على معيار علمي معين لا يدل على صحة ما اتفقوا عليه، فقد تكون لهم مطالب تصحيحية حقيقية، لكن ما أجمعوا عليه لا يكون مصحِّحا (بكسر الحاء المشددة)، سواء وعوا بذلك أولم يعوا، فيلزم أن لا نقرن حصول إجماع المتناظرين بالظفر بالحق، وإنما مبلغه الظفر بالصواب، والصواب غير الحق، لأنه ينزل منزلة الظن الغالب والرجحان، بينما الحق ينزل منزلة القطع الجازم والبرهان؛ ومتى تقرر هذا، جاز أن تدخل أسباب التهافت على التواصل الذي جُعِل (بضم الجيم) أصلا للعلم.

وأما عن واقع التواصل، فإن أمره ليس كما كان بالأمس؛ فقد بَعُد عن مدلول "المجالس" التي كانت تَعْهد في العصور السالفة بناءَ المعرفة على أساس من التعاون وتبادل الاعتبار، وذلك منذ أن رَكِبته وسائل الإعلام وتسمت باسمه، فقدَّمَت رغباتِ الصناعة والتجارة وأوهام الدعاية والسيادة على طلب الحقيقة وفهم الواقع، حتى صار الحق في يدها باطلا والباطل حقا، وكأننا قاب قوسين من كارثة إعلامية زاحفة تُفسد على الإنسان عقله وروحه أكثر مما تفسد الحرب النووية المال والنفس وتفسد الحربُ البيولوجية الحرث والنسل.

ومتى ظهر أن التواصل كما يراه "آبل" و"هابرماس" لا يحمل في نهاية المطاف الحق في طبيعته ولا في واقعه، فقد بطَل تأسيس الأخلاق عليه، فلا يبقى إلا أن نتخير أحد الأمرين: إما أن نطلب تواصلا غيره يأتيه بعض الحق من خارجه، فيثمر هذا الحق بين المتناظرين ويُصيب منه إجماعُهم، وإما أن نطلب مصدرا آخر للأخلاق غير مبدإ التواصل، ولِمَ لا يكون هذا المصدر اتصالا روحانيا !

3.1.2. حدود نظرية الضعف: نجد نظرية الضعف عند الفيلسوفين الفرنسيين "جاك إيلول" في مقالته الشهيرة: "بحث من أجل أخلاقيات المجتمع التقني"[24]

(24) انظر: Jacques ELLUL, « Recherche pour une éthique dans une société technicienne in Jacques SOLJCHER et GILBERT HOTTOIS (édit) : **Ethique et technique**, pp 7-20.

و"دومنيك جانيكو" في كتابه: **قوة المعقول**(25).

لما كانت التصرفات التقنية في نظر "إيلول" جملة من الوسائل التي تُظهر القوة فوق القوة وتجلب الضرر بعد الضرر، فقد رأى أنه لا سبيل إلى دفع مساوئها إلا بمعارضتها بأخلاقيات تقرر حاجة الأفراد والمؤسسات إلى الزهد في جزء من هذه الوسائل، لا عجزا عن استعمالها، وإنما اختيارا لبعضها دون البعض، ويكون ذلك بأن نمتنع عن المشاركة في إنجاز أية تقنية ما لم نتبين آثارها الشاملة والبعيدة على وجه كاف من الدقة واليقين، كما يكون بأن نترك العمل بالقواعد التي وضعتها التصرفاتُ التقنية وبالأوامر الآلية التي تجلب للإنسان الاستلاب وتسوقه إلى الهلاك.

أما "جانيكو"، فقد اتجه إلى بيان كيف أن التصرفات التقنية تصير إلى الإضرار حيث كان يجب أن تأتي بالنفع، ذلك أن العقلانية في نظره تولِّد طبقات من الإمكانات تختلف باختلاف سياقات ظهورها وتطورها، وأن هذه الطبقات الإمكانية هي عبارة عن القوة التي يظفر بها الإنسان، والتي تبلغ ذروتها عندما يقع التوجه الكلي إلى تحصيلها بواسطة العقلنة الشاملة، لكن هذه العقلنة لا تلبث أن تنقلب، حيثما جرى العمل بها، إلى نقيضها، حتى إنه يصح القول بوجود قانون جدلي هو **قانون الانقلاب**، ومقتضاه أن كل عقلنة تطلب بلوغ النهاية في القوة ترتد إلى ضدها، فيكون الانقلاب بمنزلة الحد المرسوم الذي لا يمكن أن تتخطاه العقلانية في تزايد سلطانها؛ ولا أدل على ارتداد كل معقول متعاظم إلى ما هو غير معقول من حال مبادئ "التدبير العلمي" التي جاءت بها "التّيْلورية"، والتي تحث جميعها على بلوغ النهاية في الإنتاجية، فقد أدت هذه المبادئ التدبيرية إلى أوضاع مأساوية تقلب رأسا على عقب الأهداف المشرقة التي كانت من وراء وضعها(26).

ولا يسعنا في هذا الموضع كذلك إلا أن نعترف بأن نظرية الضعف مع "إيلول" و"جانيكو" قد نجحت في تفادي ما انساقت إليه عقلانية الانتظام من اصطناع أخلاق غير الأخلاق الدينية ؛ فقد دفع "إيلول" هذا الاصطناع الخُلُقي عن طريق الدعوة إلى مبدإ الإعراض عن تجميع التقنية كما دفعه "جانيكو" عن طريق القول بمبدإ انقلاب العقل إلى ضده، فساقهما ذلك إلى طَرْق باب في القيم والمعاني ينفتح على الأخلاق الدينية ، إلا أنهما لم يقويا على تخطي عتبة هذا

---

(25) انظر: D. JANICAUD : **la puissance du rationnel**.

(26) انظر: Jean-Jacques SALOMON : **Le destin technologique**, pp 200-205.

الباب، فأصاب دعوتيهما من الضحالة ما أصاب نظرية المسؤولية المصححة لعقلانية النظم.

فعلى سبيل المثال، نعرف أن من المعاني الأخلاقية للدين أن الزهد في قدر من التقنية يجعلها تأتي راغمةً وذليلة، وأن الاستئناس بالضعف يفتح باب التقوّي على فتنة هذه التقنية، لكن مبدأ امتلاك ناصية التقنية بواسطة التجرد من جزء منها ومبدأ نيل القوة بواسطة الضعف لا تطيقهما قوانين العقلانية التي وَرِثها "إيلول".

كما أن حقيقة استحالة العقل إلى ضده لا تطيقها المقتضيات المنطقية لخطاب "جانيكو" وإن أقر بهذه الحقيقة؛ ولو أنه استطاع أن يتزحزح عن هذه المقتضيات التجريدية قليلا وأن يدقق النظر في هذه الاستحالة حتى يتبين كيف أن تولُّد النقيض من نقيضه هو نوع من تصرفه فيه، لاستبان أن خروج المعقول إلى اللامعقول إنما هو تصرف للامعقول في المعقول؛ وهذا التصرف لا يخلو إما أن يكون تعديا أو عقابا، ومحال أن يكون تعديا، لأنه لو كان تعديا، لصار في يد الإنسان يأتيه متى شاء ويصرفه متى شاء؛ وهذا باطل، وإذا بطَل أن يكون كذلك، وجب أن يكون عقابا؛ وإذا كان كذلك، فإنه لا يكون إلا سنة كونية ـ لا يد للإنسان فيها ـ تقضي بمعاملة المتعدي للحدود بنقيض مقصوده؛ فلما طلبت عقلانية الانتظام أن تسود سيادة التصرف بادعائها أنها أشد قوة وآثارا في الأرض، فإنها عوقبت بسيادة اللاعقلانية عليها، حتى لم يعد يُغني عنها ما كسبت.

لكن "جانيكو"، لما لم يقدر على الانفكاك عن منطق لغته الضيق، لم يزد عن مجرد التصريح بأن الأمر الأخلاقي لا ينحني للقوة ولا ينصاع لشدة البطش، وأنه هو الذي يحفظ طَرَفا من العقل من آفة الخروج عن طوره.

2.2. الاعتراضات العامة

1.2.2. الأخذ بالتعقل والعمل بالتنكر: لئن كانت كل واحدة من النظريات الأخلاقية الثلاث المذكورة: "نظرية المسؤولية" و"نظرية التواصل" و"نظرية الضعف" تدَّعي تصحيح إحدى السيادات الثلاث التي اقترنت بالنظام العلمي-التقني للعالم، وهي: التنبؤ والتحكم والتصرف، ـ فاستوجب منا هذا الادعاء إيراد اعتراضات خاصة عليها بيَّنت كيف أنها قَصُرت عن بلوغ مرادها في تقويم السيادة التي اشتغلت بها ـ، فإنها جميعها تدعي وضع أصول أخلاقية جديدة مغايرة للأخلاق السابقة، بحجة أن الموضوع الذي تنظر فيه ـ وهو السلوك في نطاق

الحضارة العلمية-التقنية ـ بلغ من التوسع في أفقه وبلغت آثاره من الانتشار في مداها حدا شمل معه الإنسانية جمعاء، على خلاف الأخلاقيات السابقة التي كانت تنظّم أفعالا محدودة في أثرها وسلوكاتٍ متباعدة في عاداتها وجماعاتٍ متنافرة في ثقافتها.

لكن هذه الدعوى المشتركة يَرِد عليها الاعتراضان العامان التاليان:

أولهما، أن هذه النظريات الثلاث لم تخرج عن الأخلاقيات القديمة إلا خروجا ظاهريا تَعلَّق بمنهجية التدليل أكثر مما تعلق بمضمونية التحليل؛ فعلى الرغم من وقوفها على معان أخلاقية مثل "الميثاق الطبيعي" و"محبة الأرض" و"المجتمع التواصلي غير المحدود" و"ضعف الإنسان" و"الوقوع في النسيان" التي تبدو عليها لأول وهلة ملامح التجديد، فإنها لا تخرج قط عن القيم الأساسية التي كانت تنظر فيها الأخلاقيات التقليدية ذات الأصل اليوناني، والتي كانت تندرج كلها تحت معنى "التعقل"[27]؛ **فالتعقل** هو إحدى الفضائل الأربع التي أقرها "أفلاطون" و"أرسطو"[28]؛ فهو عبارة عن فضيلة القوة الناطقة القائمة في تحصيل المعرفة التي تفيد في تجنب ما تُخشى عواقبه من الأفعال.

ونجد هذه الأخلاقيات التصحيحية تُكثِر من استعمال هذا المعنى الأخلاقي التقليدي، سواء بلفظه المشهور أو بألفاظ مرادفة أو مشابهة مثل "الحفظ" و"الصيانة" و"الكف" و"الإمساك" و"التلطف" و"الاعتدال"، كما تقرر أن هذا الخُلُق هو المخرَج من الأزمات التي تكابدها الإنسانية ومن التسارع إلى الهلاك الذي يجلبه ما تَكسبه يد الإنسان.

وبهذا الاعتبار، تكون نظرية المسؤولية ونظرية التواصل ونظرية الضعف أخلاقيات تَعقُّلية مَثَلها مَثل الأخلاقيات التقليدية.

والثاني، أن هذه النظريات لم تفترق عن الأخلاقيات الحديثة إلا افتراقا هيّنا تعلَّقَ بالقصد المحصَّل أكثر مما تعلَّق بالطريقة المتَّبَعة؛ فليس من شك أن الأخلاقيات الحديثة جَعلت أول مبادئها، منذ بوادر تأسيسها في القرن السابع عشر، أن تقطع الصلة بالأخلاق المتفرعة من الدين ـ لِتعذر اجتماع السيادة على الطبيعة مع العمل بهذه الأخلاق ـ وأن تستبدل مكانها أخلاقا مستنبطة من العلم، بينما النظريات

(27) لقد تقدمت في الفصل الأول الإشارة إلى أن ألفاظ "التعقل" أو "التروي" أو "الروية" أوفق من لفظ "الحكمة" في أداء المصطلح اليوناني: "phronêsis".

(28) الفضائل الرئيسة عند اليونان هي: "الشجاعة" و"العفة" و"العدل" و"التعقل".

الأخلاقية الثلاث المذكورة لم تجعل همها المباشر هذا الانفصال، ولا أبدت ميلها إليه، ولا رأت فيه أصلا يُبنى عليه، لكن هذا الفارق بين الأخلاقيات العلمية وأخلاقيات هذه النظريات الثلاث ظل فارقا غير مؤثر، بل غير معتبَر، ذلك أن نمط التنظير للمعاني الأخلاقية الذي ابتدعته الأخلاقيات العلمانية انتقل إلى هذه النظريات التصحيحية الثلاث.

ومعلوم أن هذا التنظير يحمل من آثار مبدإ الانقطاع عن الأخلاق الدينية ما يجعل سعي هذه النظريات إلى ترك العمل بهذا المبدإ لا يبرُز أبدا فيما يقرره أصحابها من دعاوى ولا فيما يحررونه من مسائل، فكان ذكرهم الجلي تارة والخفي تارة أخرى لمعان وقواعد من الأخلاق الدينية في سياق خطابهم لا يملك أن يدفع عن هذه المعاني والقواعد ذات الأصل الديني تأثير المقتضيات الإنكارية التي ينبني عليها التنظير الذي نقلوه عن الأخلاقيات العلمانية، فانمحت منها أوصاف والتسديد والتأييد وانقطعت عنها الأصول الروحية لهذه الأوصاف؛ لذا، نصطلح على تسمية خطاب هذه النظريات المصححة للنظام العلمي-التقني بـ"الخطاب المتنكِّر"، تمييزا له عن "الخطاب المنكِر" الذي اقترن به التنظير في الأخلاقيات العلمانية.

وعلى هذا، تكون نظرية المسؤولية ونظرية التواصل ونظرية الضعف أخلاقيات تَنَكُّرية ويكون غيرها من النظريات الحديثة أخلاقيات إنكارية.

2.2.2. الإخلال بشرط التناسب والحاجةُ إلى التخلق والتعرف: متى تقرر أن هذه النظريات الأخلاقية الثلاث دعت إلى التعقل ووقعت في التنكر، ظهر أنها أخلت بشرط "التناسب"؛ ومقتضى التناسب أن تكون الوسيلة على قدر المقصد، شكلا ومضمونا.

فقد أخلت هذه النظريات بالتناسب في المضمون بدعوتها إلى الاتصاف بخُلق التعقل، لأن المجال الحضاري والثقافي الذي شهد التأسيس الأخلاقي لمعنى "التعقل" لم يكن يعلم شيئا عن مدلول "السيادة على الكون" أو، إن شئتَ قلت، "قهر الكون" الذي تولد في النظام العلمي-التقني الحديث، فيكون التعقل غير مناسب لكبح شهوة قهر الكون التي بثها هذا النظام في النفوس، ويكون من يدعو إلى هذا الخلُق كمن يدعو إلى تحريك الجبال باستعمال يد الإنسان.

كما أخلت هذه النظريات بالتناسب في الشكل بسلوكها منهج التنكر، ذلك أن الغاية من وراء تشييد هذه الأنساق الأخلاقية هو، في نهاية المطاف، الحد من آثار

إرادة السيادة على الكون أو من إرادة قهر الكون، لكن هذه الإرادة لا يحدها إلا تحصيل صاحبها لإرادة النزول بوجه من الوجوه منزلة المَسُود (بفتح الميم وضم السين) أو منزلة المقهور، ولا يكون ذلك إلا بالإقرار بوجود سيد قاهر فوقه؛ ولا يخلو هذا السيد، إما أن يكون النظام العلمي-التقني أو يكون غير هذا النظام؛ ومحال أن يكون هو النظام العلمي-التقني، لأنه لو كان كذلك، لدفع عن نفسه المخاطر والأهوال التي ترتسم في أفقه؛ وهذا باطل، لأن هذه المخاطر والأهوال مصاحبة له على الدوام؛ ومتى بطَل أن يكون السيد القاهر هو هذا النظام، لزم أن يكون غيره؛ وإذا كان كذلك، فليس هو إلا من له مقاليد السماوات والأرض، جلَّ جلاله؛ ولما توسلت هذه النظريات التصحيحية بمنهج يتنكر لسيد الكون الحق حيث كان يجب أن يُقِر به، ويتستر على آثاره حيث كان يجب أن يظهرها، لزم أن تأتي بالضرر حيث كان ينبغي أن تأتي بالنفع.

ومتى ظهر أن هذه الأخلاقيات تُخل بالتناسب المضموني لدعوتها إلى التعقل وبالتناسب الشكلي لأخذها بالتنكر، احتجنا إلى طلب أخلاقيات تستبدل بالتعقل والتنكر خُلُقين آخرين يتولى أحدهما إزالة **العمل بمبدإ السيادة** على الكون الذي قام عليه النظام العلمي-التقني، ويتولى الثاني إزالة **الشعور بحال السيادة**، حتى تقوم هذه الأخلاقيات بشرط التناسب المطلوب.

لقد رأينا أن **التعقل** هو التحفظ في اصطناع كل تقنية ممكنة و التصوُّن من الإكثار من هذه الوسائل، دفعا لسوء العواقب، ورأينا أيضا أن هذا التعقل لا ينفع ما لم يكن متناسبا مع المقتضى السيادي للنظام العلمي-التقني، شكلا ومضمونا؛ يلزم من ذلك أن التعقل لا يُدرِك غرضه في دفع الضرر إلا إذا كان، حقا، ثمرة ترك العمل بمبدإ السيادة، ولا يحصل ذلك بمجرد ممارسة النظر العقلي كما يوهمنا بذلك المعنى اللغوي للفظ "التعقل"، وإنما بالدخول في مجال العمل؛ ولا عمل ذا طابع "تِقنوي" يفيدنا في ذلك، لأن مطلوبنا هو بالذات الخروج عن هذا العمل الآلي والدخول في عمل حي ـ غير آلي ـ قادرٍ على أن يحمل الإنسان على التخلي عن العمل بمبدإ السيادة؛ وليس هذا العمل الحي إلا الاشتغال بطاعة أحكامِ الذي يَشعُر الإنسان بالمَسُودِية في حضرته وحده، ألا وهو **سيد الكون!**

وإذا ثبت أن ترك العمل بمبدإ السيادة مقرون بالطاعة الفعلية لسيد الكون، ثبت أيضا أن الوصف الأول القادر على تقويم مسار النظام العلمي-التقني ليس هو التعقل

الواقف عند حدود النظر، وإنما هو على الحقيقة "التخلق" الداخل في حدود العمل الحي، أي، على ما ذُكر، العمل التعبدي؛ **فالتخلق** إذن عبارة عن الاشتغال الذي يدفع عن الإنسان آفة العمل بمبدإ السيادة ويجلب له الحكمة في اختراع التقنية والتأييد في استثمارها.

ولقد ذكرنا من قبل كذلك أن **التنكر** هو تناسي الأصول الدينية للخطاب الأخلاقي، تأثرا بخطاب النسيان الذي ابتدعه أهل الحداثة؛ يترتب على ذلك أن المخرج من هذا التنكر لا يُنال إلا باكتساب قدرة الاعتراض على المقتضيات الإنكارية للخطاب "التقنوي" الحداثي الذي كان سببا فيه، ولا يحصل ذلك بمجرد التمرس على آليات النقد المجرد التي يورِّثها هذا الخطاب، وإنما بالدخول في **مجال الاعتبار**؛ ولا وعي ذا طابع "علموي" ينفعنا في ذلك، لأن مطلوبنا بالذات هو ترك هذا الوعي المجرد والحصول على وعي مشخَّص ـ غير مجرَّد ـ قادرٍ على أن يمحو من نفس الإنسان الشعور بحال السيادة؛ وليس هذا الوعي المشخَّص إلا الوعي الذي يُدرك في كل سبب مقصده، ويعقل في كل حادث معناه، ويرى في كل حكم حكمته، وهذا بالذات هو مدلول "الاعتبار"؛ **فمقتضى الاعتبار إذن هو العبور من أحكام النظر إلى أسرار العِبَر**، فيكون المعتبِر هو من يرى الظواهر على أنها آيات، وينسب السيادة على الكون إلى صاحب هذه الآيات.

وإذا صح أن محو الشعور بحال السيادة مقرون بإنزال الظواهر الكونية منزلة الآيات الدالة على سيد الكون، صح معه أيضا أن الوصف الثاني القادر على تقويم مسار النظام العلمي-التقني ليس هو التنكر الواقف عند الأسباب الظاهرة، وإنما هو، على النقيض من ذلك، "التعرف" الواقف على المعاني الخفية؛ **فالتعرف إذن عبارة عن الاعتبار الذي يدفع عن الإنسان آفة الشعور بحال السيادة ويجلب له البصيرة في ترتيب الوقائع على القيم والتسديد في إدراك هذه القيم.**

وهكذا، يتضح أن الأخلاقيات التي تستحق أن تُناظر النظام العلمي-التقني وتقدر على أن تمحو الآثار السيئة لتحولات هذا النظام المتوالية والمتسارعة، ليست هي النظريات التي تعتمد التعقل والتنكر مثل نظرية المسؤولية ونظرية التواصل ونظرية الضعف ـ لخروجها جميعا عن شرط التناسب ـ وإنما هي نظرية تستبدل مكان صفة التعقل مبدأ "التخلق" الجالب للحكمة المؤيدة، وتستبدل مكان صفة التنكر مبدأ "التعرف" الجالب للبصيرة المسدَّدة؛ وبما أن الحكمة المؤيَّدة لا تحصل

إلا بترك العمل بمبدإ السيادة على الكون وبالإقرار بهذه السيادة لسيد الكون الحق، وأن البصيرة المسددة لا تُنال إلا بالخروج عن الشعور بحال السيادة والدخول في الشعور بحال المسودية لسيد الكون أو قل **حال العبودية** له، فقد جاز تسمية هذه النظرية المبنية على التخلق المفضي إلى الحكمة المؤيَّدة وعلى التعرف المؤدي إلى البصيرة المسددة باسم "نظرية التعبد"؛ **فالتعبد إذن عبارة عن الجمع بين التخلق الحكيم والتعرف البصير.**

فلنمض الآن إلى بيان كيف أن نظرية التعبد تدفع الآفات التي تقع فيها السيادات الثلاث: سيادة التنبؤ وسيادة التحكم وسيادة التصرف، والتي تجلب المخاطر والأهوال لهذا الكون، وكيف أن هذه النظرية تضع قواعد أخلاقية تُخرِج العمل العلمي-التقني من طلب السيادة على الكون إلى الإقرار بسيد الكون وإلى العمل بأحكامه، قواعد نسميها بـ"آداب العلم والتقنية".

3 ـ نظرية التعبد وآداب العلم والتقنية

1.3. التنبؤ والغيب

إذا عرفتَ أن طور النظم من أطوار النظام العلمي-التقني ينبني أصلا على مبدإ التنبؤ، وأن التنبؤ هو أساسا الجمع بين القدرة على ترتيب الإمكانات النظرية والقدرة على تبين ما يترتب عليها من التمكنات العملية، فاعلَمْ أننا نحتاج إلى كمال التبيُّن لمدلول "**الغيب**" الذي تنطوي عليه عملية التنبؤ.

ذلك أن القادر على ترتيب الإمكانات في نزوعه إلى السيادة ذات السطوة لا يقف عند حد الإخبار عن ظاهر الأشياء، بل يتعداه إلى **التكلم عن ظهر الغيب**، كما أن القادر على تبين التمكنات في طلبه لهذه السيادة الأولى يصير إلى الاستزادة من علم ما لا يعلم، فيقع في **الرجم بالغيب** من حيث يدري أو لا يدري.

1.1.3. دفع آفتي التنبؤ: إن الكلام عن ظهر الغيب هو زيادة في السلطان مشبوهة، لأن المتكلم قد لا يُطلِع غيره على الوجه الذي يُصدر به كلامه ويقرر مضامينه، فينتهي إلى الإضرار بهذا الغير، كما أن الرجم بالغيب زيادة في البرهان مشبوهة، لأنها توقع في توهُّم العلم حيث لا يجب، فتؤدي إلى الإضرار بالذات؛ فحينئذ يلزمنا صرف هاتين الزيادتين، ولا يمكن أن نصرفهما إلا إذا فصلنا مقتضى التنبؤ عن طلب السيادة المقترنة بالسطوة، والسطوة في هذا المقام، كما اتضح،

سطوتان اثنتان: سطوةُ سلطانٍ وسطوةُ برهانٍ، ولا تنفع هنا إلا نظرية التعبد، إذ تزودنا بالوسائل التي توصّلنا إلى هذا الصرف.

فمبدأ التعرف من هذه النظرية يفيد في درء الإضرار الكامن في التكلم عن ظهر الغيب، إذ أنه يوجب على المُرتِّب للإمكان أن يُظهر أدلته بطريق يمكِّن الغير من الاعتبار بها، كما يوجب على هذا الغير أن يخرج عن الوقوف عند ظاهر هذه الأدلة لينفذ إلى المقاصد منها؛ ومتى قام كل منهما بشرطه، صار ظهر الغيب بمثابة ظهور بالقصد، فترتفع عن هذا المُرتِّب للإمكان إرادة السيادة على ترتيب الإمكانات، كما يأمن الغيرُ من أذى السطوة المقترنة بهذه السيادة.

أما مبدأ التخلق من هذه النظرية، فينفع في درء الانضرار الكامنة في الرجم بالغيب، إذ أنه يقضي بأن لا يكتفي المتبيِّن للتمكن باعتماد نظره المجرد وحده، بل عليه أن يدخل في الاشتغال بأحكام الطاعة لسيد الكون الذي لا يُطلع على غيبه أحدا؛ وإذا جمع إلى النظر في غيبٍ قد يملك الاطلاع عليه الاشتغالَ بغيب لا يملك الاطلاع عليه، صار إلى التحقق من قصور تقديراته وتخرُّصاته، وأخذ يخرج عن إرادة السيادة على تبيُّن التمكنات وينسلخ عن حظ السطوة المقترنة بها.

2.1.3. آداب التنبؤ: لا يقتصر الأصلان اللذان تقوم عليهما نظرية التعبد ـ أي "التعرف" و"التخلق" ـ على محو آفتي سيادة السطوة التي يتفرد بها "المتنبيء" فحسب، بل كذلك تتولد منهما جملة من المعايير الأخلاقية تُلزم كل مَن دخل مرتبة النظم، بحيث إذا أخل بها، حُرِم ثمرات تَنَبُّيه؛ ونسمي هذه المعايير السلوكية باسم "آداب التنبؤ"، وتتصدر هذه الآداب قاعدتان اثنتان: أولاهما قاعدةُ تعرُّفٍ والثانية قاعدةُ تخلُّقٍ.

أما قاعدة النظم التعرفية، فهي:

*** متى طرقتَ باب الغيب، فاعلمْ أنه ما كل شيء يُعقَل**

فالعقل لا يجوز في كل شيء، بل يقف في أشياء وينفذ في أشياء، وأن ما لا يعلمه العقل أكثر مما يعلمه، وأن ما يعلمه يُطلعه على الغيب من الظواهر، لا على الغيب من السرائر.

وأما قاعدة النظم التخلقية، فهي:

*** يجب ألا ينفك علمك عن العلم بسيد الكون**

فالمعرفة العلمية لا تستقيم على أصول التنبؤ المنفك عن طلب السيادة وعن حظ السطوة، حتى تكون مفتاحا لمزيد التعرف على سلطان سيد الكون بقدر ما هي باب للاطِّلاع على مقاصد وقوانين ما يُجريه من آيات كونية؛ فالقانون العلمي، أيا كان، ما لم يزِد صاحبَه تبيُّنا لهذا السلطان الخارجي ولَّد في نفسه شعورا بسلطان داخلي لا يلبث أن يجلب له أو لغيره ضررا قريبا أو بعيدا ولو بدت على هذا القانون لوائح الإتيان بخير مرغوب فيه، إذ أن العالِم الذي يتنكب عن رؤية هذا السلطان الخارجي فيما يقرره من قواعد وما يكشفه من قوانين ـ تارة بحجة الموضوعية العلمية، وتارة بدعوى استقلال المعرفة العلمية، وتارة أخرى بحجة تعذر المعرفة الغيبية ـ يكون قد قطع عن نفسه أسباب السداد في بصيرته، هذه الأسباب التي تجعله يشهد في الظواهر من المعاني الروحية ما يعلو بالهمة، كما يكون قد قطع عن نفسه أسباب التأييد في حكمته، هذه الأسباب التي تجعله يبث في مخترعاته من جليل المنافع ما يرقى بالسلوك.

2.3. التحكم والفعل الخارجي المنفصل

إذا عرفتَ أيضا أن طور التنظيم من أطوار النظام العلمي-التقني يقوم أصلا على مبدإ التحكم، وأن التحكم هو أساسا الجمع بين تنسيق الإمكانات النظرية وتطبيق التمكنات العملية، فاعلَمْ أننا نحتاج إلى كمال التبيُّن لمدلول **"الفعل الخارجي"** الذي تنطوي عليه عملية التحكم.

إن القادر على تنسيق الإمكانات في نزوعه إلى السيادة ذات البأس لا يفعل ما يستطيع فحسب، بل أيضا **يطمع في أن يفعل ما لا يستطيع**، تعويلا على الثمرات البعيدة لِما استطاع، كما أن القادر على تطبيق التمكنات في طلبه لهذه السيادة الثانية لا يدخل في توسيع مجاله فحسب، بل أيضا **يعمل على أن يتزايد هذا التوسع بدون انقطاع**، مستثمرا كل جديد تحقَّقَ من التمكنات.

1.2.3. دفع آفتي التحكم: واضح أن الطمع في فعلِ غيرِ المستطاع هو خروج عن المعقول ـ أي القابل للعقل ـ، لأنه دليل على بقية من السحر في النفس تجلب للذات المضرة؛ وواضح أيضا أن التوسع من غير نهاية هو خروج عن المفعول ـ أي القابل للفعل ـ، لأنه دليل على الميل إلى الظلم، فيُعرِّض الغير إلى أسوإ الضرر؛ وحينئذ، يلزم العمل على الرجوع إلى شرط المعقول وإلى الوقوف على شرط المفعول، ولا يمكن أن نرجع إلى المعقول ولا أن نقف على المفعول إلا إذا فصّلنا

مقتضى التحكم عن طلب السيادة ذات البأس، والبأس في هذا الموضع، كما اتضح، بأسان اثنان: بأس الطمع في غير المقدور وبأس التوسع غير المحصور؛ ولا تفيد هنا أيضا إلا نظرية التعبد، إذ تمدنا بما يكفل لنا تحصيل هذا أو ذاك.

أما مبدأ التعرف من هذه النظرية، فيُسعفنا في دفع الانضرار الحاصر من آفة ادعاء فعلِ غيرِ المقدور، إذ أن مُنسِّق الإمكان يلزمه العمل بالاعتبار؛ ولا اعتبار إلا لمن نفذ من ظاهر الأشياء إلى باطنها ومن أسبابها إلى معانيها، بحيث إذا ظهر السبب ولم يظهر المعنى، كان الأَوْلى الإمساك حتى يَبرُز هذا المعنى؛ وأحد هذه المعاني إيجاب المسؤولية أو قل "التكليف"، فيكون هذا المنسّق مطالَبا (بفتح اللام) بتبيُّن هذا المعنى في كل سبب يُقبِل على تحقيقه، فإن وجَده، حصَّل المشروعية العقلية في إمضاء هذا الفعل على شرائطه؛ وإن لم يجده، توقف وعَلم أنه لا يكلَّف ما لا يطيق؛ ومتى وقف منسّق الإمكان عند حدود هذه المعاني الاعتبارية، ولم يتعجل المضي إلى تحقيق الأسباب، اتجه إلى الانسلاخ عن إرادة السيادة على تنسيق الإمكانات كما عمل على ترك حظ البأس المرتبط بهذه السيادة.

أما مبدأ التخلق من نظرية التعبد، فإنه يفيد في دفع الإضرار الحاصل من ادعاء التوسع غير المحصور، ذلك أن مطبّق التمكن يلزمه العمل الحي؛ ولا عمل حي إلا لمن خرج من العمل التقني إلى العمل القهري ـ وهو الطاعة لأحكام سيد الكون ـ بحيث إذا انتبه لفعل تقني ولم ينتبه لوصله بفعل قهري، كان الأجدر أن يتركه إلى أن يوفَّق إلى هذا الوصل؛ وأحد أسباب هذا الوصل وجود الحاجة إلى الشكر على ما سخره سيد الكون له، فيكون هذا المطبِّق محمولا على تحقيق تمكنه، طلبا للاعتراف بالنعمة، لا طمعا في الزيادة من هذا التمكن، فيجد المشروعية العملية لهذا التحقيق، وتكون زيادته محفوظة من انفراط حبل الإثمار منها؛ وعلى هذا، فمتى التزم مطبّق التمكن أسباب الوصل بالعمل الحي ولم يتعجل الحصول على آثار التمكن، صار إلى التخلص من السيادة على تطبيق التمكنات كما وقى غيرَه (بفتح الراء) من الضرر الذي يتولد من البأس المرتبط بهذه السيادة.

2.2.3. آداب التحكم: لا يقتصر الأصلان التعبديان: التعرف والتخلق على إخراج "المتحكم" من آفتي سيادة البأس وحسب، بل كذلك تتولد منهما جُملة من المعايير الأخلاقية توجب على كل من نزل مرتبة التنظيم اتباعها، بحيث يَلْقى من الضرر على قدر إخلاله بها؛ ونطلق على هذه المجموعة من المعايير الأخلاقية اسم

"آداب التحكم"، وتتقدم هذه الآداب قاعدتان اثنتان: أولاهما قاعدةُ تعرُّف والثانية قاعدةُ تخلُّق.

أما قاعدة التنظيم التعرفية، فهي :

*** متى أقبلتَ على العمل، فاعلمْ أنه ما كل شيء يُفعَل**

فكما أن من الأشياء الموجودة ما هو معقول، ومنها ما هو ليس بمعقول، فكذلك من الأشياء ما هو مفعول ومنها ما ليس بمفعول؛ وما كان من المعقولات غير مفعول هو أكثر مما يقبل منها أن يُفعل (بضم الياء)؛ ومتى تحقق أحد هذه المعقولات، فإنه لا يلزم منه بالضرورة حصول آثاره المتوقعة، فقد يصرف عنه هذه الآثار مفعول آخر عارض لم يقع إحصاؤه؛ فالمفعولات تتداعى، فيؤثر بعضها في بعض إيجابا أو سلبا، كلا أو بعضا.

وأما قاعدة التنظيم التخلقية، فهي:

*** يجب أن لا ينفك علمك عن عملك.**

إن المعرفة العلمية لا تطَّرِد على مبادئ التحكم المستقل عن طلب السيادة وعن حظ البأس حتى تكون طريقا لمزيد التخلق السلوكي، لا لمزيد التطبيق التقني، ما دام هذا التطبيق لا يزيد صاحب هذه المعرفة إلا إصرارا على طلب السيادة؛ ولا تخلُّقَ إلا بالتزام العمل الحي القهري الذي يجعل المعرفة النظرية بالأسباب موصولة بالتحقق السلوكي بمعانيها، وهذا الوصل هو وحده الذي يرقى بمضامين العلم وأحكامه من مرتبة التدليل المجرد إلى مرتبة العمل المسدَّد، فيورِّث صاحبه نور البصيرة، كما يرقى بتطبيقات العلم ووسائله من مرتبة العمل الظاهر إلى مرتبة التجربة المؤيدة، فيورِّث صاحبه نور الحكمة؛ ومتى حصَّل هذا المتخلق البصيرةَ والحكمةَ، زاد عمله في علمه، إذ تنفتح له فيه أبواب لم تخطر على قلبه، كما زادت تجربته في مداركه، إذ تنكشف له فيها آفاق لم ترَها عينه.

3.3. التصرف والفعل الداخلي الذاتي

إذا عرفتَ أخيرا أن طور الانتظام من أطوار النظام العلمي-التقني ينبني أصلا على مبدإ التصرف، وأن التصرف هو أساسا الجمع بين انتساق الإمكانات النظرية وانطباق التمكنات العملية، فاعلمْ أننا نحتاج إلى كمال التبصر بمدلول "**الفعل الداخلي الذاتي**" الذي تنطوي عليه عملية التصرف.

إن صاحب انتساق الإمكانات في نزوعه إلى السيادة ذات البطش لا يستغني بتمام وسائله الحاضرة عن كل مظهر خارجي في تصحيح سير هذا التنسيق فقط، بل كذلك يريد أن يحيط، في سياق هذا التصحيح، بهذا المظهر الخارجي حتى لا يدع شيئا غير واقع في حيِّز عمل هذه الوسائل، أو قل يريد أن **ينقله من حال الاستقلال والوجود الخارجي إلى حال التبعية والوجود الداخلي**؛ كما أن صاحب انطباق التمكنات في طلبه لهذه السيادة الثالثة لا يستغني بقدراته المتوفرة عن كل مصدرٍ غيره في توجيه سير هذا التطبيق فقط، بل كذلك يسعى إلى أن يشمل توجيهه هذا المصدر الآخَر، حتى لا يبقى شيء منفلتا من سلطان قدراته أو قل يسعى إلى أن **ينقله من حال الانفصال عنه والغيرية إلى حال الاتصال به والذاتية.**

1.3.3. دفع آفتي التصرف: ظاهر أن طلب فعل داخلي محيط بكل شيء هو نهاية في قلب الأدوار بين الداخل والخارج: فما كان أجدر به أن يكون محيطا بسواه، صار محاطا به والعكس بالعكس، فيعود هذا الوضع على شعور الساعي إلى انتظام الإمكان بضرر **الغرور**، كما أنه واضح أن طلب فعل ذاتي متسلط على كل شيء هو نهاية في قلب الأدوار بين الذات والغير: فما كان أجدر به أن يكون مشتمِلا على سواه، صار مشتمَلا (بفتح الميم الثانية) عليه والعكس بالعكس، فيعود هذا الوضع على سلوك الساعي إلى انتظام التمكن بضرر **الاستكبار**؛ فعندئذ، نحتاج إلى تصويب الأدوار بين الداخل والخارج، ثم بين الذات والغير؛ ولا سبيل إلى ذلك إلا إذا فصلنا مقتضى التصرف عن طلب السيادة المقرونة بالبطش، والبطش في هذا المقام كما تبين، بطشان اثنان: بطش بالخارج وبطش بالغير؛ وهاهنا كذلك نرجع إلى نظرية التعبد لتزويدنا بما يضمن تحصيل هذا التصويب في الأدوار.

فمبدأ التعرف الذي تنبني عليه هذه النظرية يمدنا بما ندفع به الضرر الناتج عن قلب الأدوار بين الداخل والخارج، وهو ضرر الغرور الذي يلحق الشعور؛ ذلك أن التعرف يوجب على صاحب انتساق الإمكان أن يقوم بشرط الاعتبار؛ فإذا قام بهذا الشرط، صار إلى الاستئناس بطريق في الإدراك هو على عكس الطريق الذي كان يسلكه في السابق، إذ تنقله ممارسة الاعتبار من الأسباب الظاهرة إلى المعاني الباطنة، لا من هذه إلى تلك كما كان مسلكه قبل الدخول في الاعتبار؛ وإذا ما وجد الأنس بهذا الطريق الاعتباري والوحشةَ من الطريق الإظهاري الذي كان يتبعه من قبل، تَولَّد لديه الشعور الذي يوافق هذا الطريق الجديد، وقام على التدريج مقام

الشعور السابق الذي كان يوافق طريقا معارضا؛ ولما كان الشعور السابق هو شعور بالغرور، صار الذي يتلوه شعورا **بالقصور**؛ ومتى تقلب حاله من الغرور إلى القصور، اطرح إرادة السيادة على انتساق الإمكانات وانمحى عنه وصف البطش بالخارج.

ومبدأ التخلق الذي تنبني عليه نظرية التعبد ينفع في دره الضرر المترتب على قلب الأدوار بين الذات والغير، وهو ضرر الاستكبار الذي يلحق السلوك؛ ذلك أن التخلق يوجب على صاحب انطباق التمكن أن يباشر الاشتغال القائم على التبعية لسيد الكون الذي هو مطلوبُ كل من يريد الخروج عن منطق السيادة؛ فإذا دخل في هذا الاشتغال ودام عليه، تولد فيه الشعور بالغيرية وتزايد هذا الشعور حتى يبلغ غايته بأن يصير الغير المشعور به غيرا بإطلاق، أي مفارقا له مفارقة مطلقة؛ عندئذ، يتولد عنده الشعور بالتبعية ويتزين سلوكه بوصف **الانكسار** بعد أن كان غارقا في الاستكبار، ولا تبعية بهذا المعنى إلا للواحد القهار؛ ومتى تقلب سلوكه من حال الاستكبار إلى حال الانكسار، فإنه يترك إرادة السيادة على انطباق التمكنات وينمحي عنه وصف البطش بالغير.

2.3.3. آداب التصرف: لا يتوقف كل من التعرف والتخلق على إخراج المتصرف من آفتي سيادة البطش فحسب، بل أيضا تتولد منهما جملة من المعايير الأخلاقية التي توجب على كل من نزل مرتبة الانتظام اتباعها، بحيث يتعرض للضرر بحسب درجة إخلاله بهذه المعايير؛ ونسمي هذه المجموعة من المعايير الأخلاقية باسم "آداب التصرف"، وتأتي في مطلع هذه الآداب قاعدتان اثنتان: إحداهما قاعدة تعرُّف والثانية قاعدة تخلُّق.

أما قاعدة الانتظام التعرفية، فهي:

*** متى طلبتَ الإحاطة في المعقول والشمولَ في المفعول، فاعلمْ أنه ما كل شيء يُقبَل.**

فكما أن من الأشياء المعقولة ما هو مفعول وما ليس بمفعول، فكذلك من الأشياء ما هو مقبول وما ليس بمقبول أو قل ما هو مردود، والمردود من المفعولات أكثر من المقبول؛ والمقبولات درجات متفاوتة، إذ ينزل بعضها فوق بعض، فيظهر على المقبول مقبولٌ غيره، لكن لا يظهر عليه غير المقبول، كما أن المقبولات حقائق متعاضدة، إذ يمنع بعضها عن البعض دخول غير المقبول فيه أو

ظهورَه عليه، فيكون من يحظى بالمقبول أكثر ثباتا عليه من صاحب المردود على مردوده، وذلك للعون الذي يجده المقبول من نظيره، وللخذلان الذي يجده المردود من نظيره.

وأما قاعدة الانتظام التخلقية، فهي:

*** يجب أن يكون في عِلمك وعملك متسع لدوام الاستزادة**

كل علم يكون في الزيادة فيه احتمال خروجه إلى الضرر، لا يجوز أن يُعدّ من العلوم المقبولة؛ وكل عمل بهذا العلم يحتمل أن تضره الزيادة ،لا يجوز أن يُعدَّ من الأعمال المقبولة؛ والأصل في ذلك ورود الشبهات أو دخول المفاسد على كل من هذا العلم وهذا العمل، إنْ في مبادئهما أو مقاصدهما أو مناهجهما؛ بينما المعرفة العلمية المقبولة تكون مفتوحة الآفاق ومتسعة الرحاب، بحيث لا يُخشى على الزيادة فيها من أن تخرج عن شرط المعقول أو شرط المفعول، فتأتي بالسوء قليلا أو كثيرا لحاملها أو للعامل بها؛ فلما كانت هذه المعرفة قائمة على الاجتهاد في المقبول، اعتبارا واشتغالا، لَيْس يزداد بها صاحبها إلا تعلقا بقيم هذا المقبول ورسوخا في معانيه، فلا يكون في معرفته هذه إلا الخير لنفسه خاصة وللناس عامة.

وخلاصة القول في ختام هذا البحث، إن النظام العلمي-التقني للعالم، الذي قامت عقلانيته على اتخاذ المنهج الرياضي والتجريبي، حصَل على قدرات إجرائية هائلة من إمكانات نظرية متكاثرة وتمكنات عملية متزايدة جلبت له سيادات ثلاث هي: "التنبؤ" و"التحكم" و"التصرف"، كل سيادة منها تخص مرتبة من مراتبه العقلانية الثلاث، وهي: "النظم" و"التنظيم" و"الانتظام"؛ أما سيادة التنبؤ التي تقوم في ترتيب الإمكانات وتبين التمكنات، فتميِّز عقلانية النظم، وأما سيادة التحكم التي تتجلى في تنسيق الإمكانات وتطبيق التمكنات، فتخص مرتبة التنظيم، وأما سيادة التصرف التي تكمن في اتساق الإمكانات وانطباق التمكنات، فتميز مرتبة الانتظام.

غير أن طلب هذا النظام لكمال السيادات الثلاث حمله على اتخاذ مواقف تضر بالأخلاق ذات الأصل الديني، في جانبيها الاشتغالي والاعتباري؛ فطلبُ الكمال في التنبؤ النظمي دعاه إلى استبعاد هذه الأخلاق، فأنكر مكانة العمل الحي في العلم، كما أخرج منه منهج التعليل القصدي؛ أما طلب الكمال في التحكم التنظيمي، فحمله على الاستحواذ على هذه الأخلاق، فاستولى على مجالها العملي كما نسب

وظيفتها التقويمية إلى غيرها من شُعَب المعرفة؛ وأما طلبُ الكمال في التصرف الانتظامي، فدعاه إلى تعاطي الابتداع لأخلاق مقابلة للأخلاق الدينية ومنكرة لحقيقة الفطرة الإنسانية، أي أخلاق علمية وعلمانية.

وبهذا، يكون النظام العلمي التقني الذي تقوم عليه الحضارة الحديثة نظاما لا يبتغي السيادة المحدودة التي تَرضى بها الطبيعة الإنسانية وتكون خادمة لها، بل يبتغي السيادة غير المحدودة التي لا ترضى بها هذه الطبيعة وتكون مفسدة لها، بحيث **يكون هذا النظام نظاما قاهرا للإنسان**، يُكرهه ولا يُطيعه، أو قل، بإيجاز **نظاما متسلطا.**

ولما كان هذا النظام يطلب في نهاية المطاف التسلط على الإنسان وقهره، لا خدمته ونفعه كما بشَّر بذلك مؤسِّسوه في بدايته، فقد تولت نظريات أخلاقية معاصرة بيان الحدود والآفات التي تتطرق إلى السيادات الثلاث التي ينبني عليها كما تولت تعيين الطرق والوسائل التي تحفظ الحدود وتدفع الآفات.

فـ"نظرية المسؤولية" منها بينت حدود التنبؤ ودعت إلى إقامة تصالح مع الطبيعة يصير الإنسان بمقتضاه مسؤولا عن أفعاله حيالها، ويصير الشعور بالخوف من عواقب هذه الأفعال، زاجرا له عن نقض الميثاق الطبيعي.

أما "نظرية التواصل"، فوضحت حدود التحكم ودعت إلى تأسيس أخلاق شاملة عن طريق التناظر بين الجماعات والثقافات المختلفة، وحاملة على تقييد المعرفة العلمية بمعايير كلية تنفذ آثارها في المقاييس الإجرائية التي تعتمدها المعرفة.

وأما "نظرية الضعف"، فبيَّنت حدود التصرف وكشفت عن "قانون الانقلاب" الذي يقضي بأن العقلانية، متى طلبت الإحاطة بكل شيء، خرجت إلى ضدها، ورتبت على هذا القانون ضرورةَ ترك الإكثار من التقنية ووجوبَ الزهد في طلب المزيد من القوة.

ولئن أفادت هذه النظريات الثلاث في التنبيه على عاجل الحاجة إلى إحياء القيم الأخلاقية حتى تُمسك بزمام النظام العلمي-التقني للعالم، فإنها قصُرت عن الإسهام في الإصلاح الأخلاقي لهذا النظام لكونها أخلت إخلالا مزدوجا بشرط "التناسب" الذي يقتضي أن تكون الوسيلة على قدر المقصد، شكلا ومضمونا.

فقد أخلت بالتناسب في المضمون بدعوتها إلى التزام مبدإ "التعقل"، وهو خُلُق، إن ثبت نفعه في مجال المعرفة القديمة، فإنه يقصُر عن هذا النفع في نظام المعرفة الحديث لِما هو عليه من التشعب والتوسع؛ كما أخلت بالتناسب في الشكل

بتوسلها بمنهج "التنكر" الذي هو التلبس بقطع الأخلاق عن أصولها في الدين، بِسبب النظر فيها على طريقة من ينكر هذه الأصول وينسب إلى هذه الطريقة أوصاف العلمية والموضوعية.

فكان لا بد من وضع نظرية تقوم بشرط التناسب، فأبدلنا مفهوم "التخلق" مكان مفهوم "التعقل" ومفهومَ "التعرف" مكان مفهوم "التنكر"، وأسميناها بـ"نظرية التعبد"، وبيَّنا كيف أنه بمقدورها أن تدفع الآفات التي تطرقت إلى النظام العلمي-التقني لقيامه على مبدإ السيادة، ذلك أنها:

أ. تحفظ ممارسة التنبؤ من آفة الكلام عن ظهر الغيب وآفة الرجم بالغيب، وذلك بقطع هذه الممارسة عن طلب السطوة.

ب. تحفظ ممارسة التحكم من آفة الطمع في فعلِ غيرِ المقدور وآفة التوسع غير المحصور، وذلك بقطع هذه الممارسة عن طلب البأس.

ج. تحفظ ممارسة التصرف من آفة قلب الأدوار بين الداخل والخارج وآفة قلب الأدوار بين الذات والغير، وذلك بقطع هذه الممارسة عن طلب البطش.

كما أنه بمقدور هذه النظرية أن تجلب للنظام العلمي-التقني منافع ترقى بأخلاقياته، ذلك أنها:

أ. تورِّث التنبؤ وصفا اعتباريا يجعل "المتنَبِّئ" يُسلِّم بأنه ما كل شيء معقول، وأيضا وصفا اشتغاليا يحمله على الأخذ بمبدإ يقضي بأن المعرفة العلمية المقبولة لا تنفك عن العلم بسيد الكون المطلق.

ب ـ تورِّث التحكم وصفا اعتباريا يجعل "المتحكِّم" يُسلِّم بأنه ما كل معقول مفعول، وأيضا وصفا اشتغاليا يحمله على الأخذ بمبدإ يقضي بأن المعرفة العلمية المقبولة لا تنفك عن العلم بأحكام سيد الكون.

ج ـ تورِّث التصرف وصفا اعتباريا يجعل "المتصرِّف" يُسلِّم بأن ما كل مفعول مقبول، وأيضا وصفا اشتغاليا يحمله على الأخذ بمبدإ يقضي بأن العلم المقبول والعمل المقبول لا يضرهما دوام الزيادة.

أو قل، بعبارة جامعة، إن نظرية "التعبد" تُخرج الإنسان من طلب حظوظ السيادة على الكون إلى أداء حقوق العبودية لسيد الكون: أليس هو الذي سخَّر له هذا الكون تسخيرا!

الفصل السادس

الهوية الإنسانية في أفق العالَم المنتظَر: كيف نضع لها تحديدا أخلاقيا؟

لقد اتضح لنا في الفصول الأربعة الأخيرة كيف أن الحضارة الغربية الحديثة ـ التي هي حضارة "اللوغوس" ـ ذات وجهين: عقلي وقولي وذات شقين: معرفي وتقني، وكيف أن هذين الوجهين وذينك الشقين، وإن قصدا تلبية حاجات الإنسان المختلفة والمتزايدة، فإنهما يضران بأخلاقيته بقدرٍ يهدِّد إنسانيته؛ فالوجه العقلي من هذه الحضارة يقطع عنه أسباب الترقي في مراتب الأخلاق، والوجه القولي يضيِّق نطاقها ويجمِّد حركتها ويُنقِّص من شأنها، والشق المعرفي يُخْرِجها من الممارسة العلمية ويَفصِلُها عن المعاني الروحية، والشق التقني يعمل على استبعادها والاستحواذ عليها كما يحرص على أن يستبدل بها غيرها؛ وما ذاك إلا لأن هذه الحضارة **حضارة ناقصة عقلا وظالمة قولا ومتأزمة معرفةً ومتسلِّطة تقنيةً.**

ولعل حاجة المفكر المسلم اليوم إلى أن يتأمل في الممارسة الأخلاقية أشد منها في أي وقت مضى، وذلك لاعتبارات ثلاثة:

أحدها، أن الآفات التي تحملها حضارة "اللوغوس" إلى الإنسان، وهي، كما ذُكِر، أربعة أساسية: "النقص" و"الظلم" و"التأزم" والتسلط"، والتي تُؤْذي الإنسان في صميم وجوده الأخلاقي بما يَيْأس معه من الصلاح في حاله والفلاحِ في مآله، لا يمكن أن يَخرُج منها أهلها بمجرد تصحيحات وتعديلات يُدخِلونها على هذه الجانب أو ذاك من هذه الحضارة المتكاثرة، نظرا لأن هذه التقويمات المحدودة ليست في قوة هذه الآفات الشاملة، حتى تقدر على محو آثارها وسوءاتها الأخلاقية؛ ولا أدل على ذلك من أنهم لا يكادون يَفرُغون من إجراء هذه الإصلاحات أو تلك حتى تظهر لهم من تحتها إفسادات أتوها من حيث لا يشعرون، فيقومون إلى إصلاحها، فيجدون مرة أخرى من الإفساد ما وجدوا من ذي قبل، وهكذا من غير انقطاع؛ وهذا يعني أن أخلاق السطح لا تنفع في الخروج من آفات

العمق، بل لا بد في ذلك من طلب أخلاق العمق، وهذه، على خلاف الأخرى، تدعونا إلى الشروع في بناء حضارة جديدة لا يكون السلطان فيها لـ"الوغوس"، وإنما يكون فيها لـ"الإيتُوس" (أي الخُلُق)، بحيث تتحدد فيها حقيقة الإنسان، لا بعقله أو بقوله، وإنما بخُلُقه أو فِعله؛ فلا مناص إذن من أن نُهيئ الإنسان **لحضارة "الإيتوس"**، متى أردنا أن يَصلُح في العاجل ويُفلِح في الآجل.

والاعتبار الثاني، أن العالمَ، بلا شك، مقبل على تحول أخلاقي عميق في ظل ما يشهده من تحولات متلاحقة في جميع مناحي الحياة الفردية وميادين الحياة المجتمعية؛ وإذا كان لا بد لهذه التحولات المختلفة من أن تفرز قيما ومبادئ ومعايير أخلاقية جديدة، فلا يبعد أن يلجأ سادة هذا العالم إلى وضع **نظام أخلاقي عالمي جديد** كما هو شأنهم مع النظام التجاري العالمي، وإن كان هذا النظام الأخلاقي الجديد قد لا يرى النور إلا بعد الفراغ من وضع سلسلة من أنظمة عالمية متعددة أخرى: اقتصادية وسياسة وعسكرية وإعلامية وثقافية؛ ومرد هذا التأخير إلى سيادة تصور للأخلاق يجعلها تابعة ولاحقة لهذه الأنظمة الأخرى، لا متبوعة وسابقة عليها[1].

والاعتبار الثالث، أن هناك غيابا كليا للمساعي التي تعمل على تجديد النظر في الأخلاق الإسلامية بما يجعل هذا النظر يضاهي الفلسفات الأخلاقية الغربية الحديثة، ولا بالأولى يجعله يواجه التحدي الأخلاقي المقبل؛ وهذا الغياب المؤسف لن يزيد المسلمين إلا تضعضعا في مركزهم، ولا سيما أنهم لا يملكون، على ما يبدو في الأفق القريب، إلا ما انطوى عليه الإسلام من القيم الأخلاقية والمعاني الروحية لتثبيت وجودهم وقولِ كلمتهم في الحضارة العالمية المنتظَرة[2].

وبناء على هذه الإعتبارات الثلاثة: "الضَّرر الخُلُقي لحضارة اللوغوس": و"التحول الأخلاقي المنتظَر" و"الفراغ الأخلاقي الإسلامي"، نريد هاهنا أن نرسم جملة من المعالم الأساسية لنظرية أخلاقية إسلامية تُسهم قدر الإمكان في ملء هذا

---

(1) في نظرنا هذا التصور السائد للأخلاق باطل، فلا شيء أخص بالإنسان من الأخلاق، فتكون هي الأصل وغيرها تابع لها.

(2) نستعمل صفة "المنتظَر" لوصف الحالة التي سوف يكون عليها العالم في المستقبل القريب، حضارةً وإنسانيةً، فنقول: "العالم المنتظَر" و"الحضارة المنتظَرة" و"الإنسان المنتظَر" و"الإنسانية المنتظَرة" الخ.

الفراغ الذي يضرنا كما تُسهم في الاستعداد لهذا التحول الذي ينتظرنا؛ فلنمض إذن إلى بسط الكلام في هذه المعالم الإجمالية التي نعدها بمثابة عناصر أساسية في كل فلسفة أخلاقية تنبني على الدين الإسلامي وتكون قادرة على إصلاح الإنسان المنتظَر.

1 ـ مسلمتا النظرية الأخلاقية الإسلامية

إذا كان لا بد لكل كلام، كيفما كان، من أن يبني نتائجه على مسلمات معينة[3]، فلربما يكون الكلام في الأخلاق ـ كهذا الذي نخوض فيه الآن ـ أكثر من سواه اعتمادا على المسلمات، لثبوت ثراء المجال الذي يتناوله واتصاله بأخفى جوانب الحياة الإنسانية؛ لذا، يجدر بنا أن نحدد المسلمات الرئيسة التي ينبني عليها كلامنا في هذا المقام، ونكتفي هنا بذكر اثنتين منها مع إيراد توضيح لهما، مادام وضعهما كمسلمتين هاهنا لا يقتضي البرهان عليهما.

1.1. مسلمة الصفة الأخلاقية للإنسان

مقتضى المسلمة الأولى للأخلاق الإسلامية أنه **لا إنسان بغير أخلاق**؛ فلا يخفى أن الأخلاق الحسنة صفات مخصوصة الأصلُ فيها معان شريفة أو **قل قيم عليا**؛ كما لا يخفى أنه ليس في كائنات هذا العالم مثل الإنسان تطلعا إلى التحقق بهذه المعاني والقيم، بحيث يكون له من وصف الإنسانية على قدر ما يتحقق به منها، فإذا زادت هذه المعاني والقيم زاد هذا الوصف وإذا نقصت نقص[4]؛ تترتب على هذه المسلمة حقائق ثلاث، "أن هوية الإنسان أساسا ذاتُ طبيعةٍ أخلاقية؛ **والثانية**، أن هوية الإنسان ليس رتبة واحدة، وإنما رتب متعددة، فقد يكون الواحد من الجماعة إنسانا أكثر أو أقل من غيره فيها؛ **والثالثة**، أن هوية الإنسان ليست ثابتة، وإنما متغيرة، فيجوز أن يكون الفرد الواحد في طور من أطوار حياته إنسانا أكثر أو أقل منه في طورٍ سواه.

---

(3) أي قضايا لا يُستدل عليها واضعها، بل تكون هي منطلق استدلالاته، سواء أصرح بها كلّها أو بعضَها أم لم يصرح بها عن قصد أو عن جهل؛ إلا أن هذا لا يعني أنه لا يمكنه الاستدلال عليها في موضع آخر.

(4) يقول ابن خلدون: "إذا فسد الإنسان في قدرته على أخلاقه ودينه، فقد فسدت إنسانيته وصار مسخا على الحقيقة، وبها الاعتبار"، **المقدمة**، مطبعة مصطفى محمد، ص. 374.

2.1. مسلمة الصفة الدينية للأخلاق

مقتضى المسلمة الثانية للأخلاق الإسلامية أنه لا **أخلاق بغير دين**؛ والراجح أن هذه المسلمة لا تطيقها فئة من الناس، نذكر من بينهم على الخصوص "العلماني" الذي لا يقر إلا بسلطان العقل المجرد، فلا مجال عنده للوحي؛ و"الناسوتي"[(5)] الذي لا يقر إلا بقيمة الإنسان، فلا مجال عنده للألوهية؛ و"الطبيعاني" الذي لا يقر إلا بالتعليل الطبيعي للأشياء، فلا مجال عنده للغيب؛ و"المادي" الذي لا يقر إلا بالأساس المادي لكل شيء، فلا مجال عنده للروح؛ و"التاريخاني" الذي لا يقر إلا بالتغير التاريخي للظواهر الإنسانية، فلا مجال عنده للمطلق؛ وليس هذا موضع بسط الكلام فيما لا يطيق هؤلاء جميعا، وإنما يكفي أن نشير إلى أن الأخلاق قد تَنبني على الدين بطريقين اثنين؛ أحدهما **الطريق المباشر**، ويقوم في تلقي خبر هذه الأخلاق من الوحي الإلهي والتأسي فيها بالرسول الذي جاء بهذا الوحي؛ والثاني **الطريق غير المباشر**، ويقوم في اقتباس الأخلاق من الدين مع العمل على إخراجها عن وصفها الديني الأصلي أو مع التسترِ المبيَّت على أصلها الديني كما يقوم في اللجوء إلى القياس على الأخلاق الدينية فيما يُستنبط من أخلاق وضعية[(6)]؛ ومما لا شك فيه أن "العلماني" أو "الناسوتي" أو "الطبيعاني" أو "المادي" أو "التاريخاني" يقع في الأخذ بهذا الطريق الثاني من حيث يشعر أو لا يشعر، على الأقل في بعض ما يتقرر عنده من أخلاق؛ والدليل على ذلك أن مرجعه في تقرير العنصر البديل للعنصر الديني ليس إجراء حسابيا ولا فحصا تجريبيا، وإنما هو مجرد أمر أخلاقي أشبه بالأمر الديني كما إذا قال العلماني: "اجْعَلِ العقل نهجك" أو قال التاريخاني: "اجْعَلِ التاريخ حالك" أو قال المادي: "اجْعَلِ المادة أصلك".

تترتب على هاتين المسلمتين النتيجة المباشرة التالية، وهي: أنه **لا إنسان بغير**

---

(5) نستخدم لفظ "ناسوتي" في نقل المصطلح الانجليزي: "Humanist" بَدَل لفظ "إنساني" الذي اشتهر استعماله بهذا الصدد، وذلك لأن المقابلة بين عالم الناسوت وعالم اللاهوت مقابلة مقررة في المجال التداولي الإسلامي العربي؛ ولذا، يكون لفظ "النزعة الناسوتية" أو "الناسوتية" هو المقابل العربي الأوفق لأداء مصطلح "Humanism".

(6) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب؛ وقد تجد أيضا بعض الإشارات الهامة بهذا الصدد في الكتاب التالي:

LIPOVETSKY, G.:[1992], **Le crépuscule du devoir, l'éthique indolore des nouveaux temps.**

دين[7]، مما يجوز معه أن **نعرّف الإنسان بأنه الكائن الحي المتدين**[8]، فالهوية الإنسانية تكون في حقيقتها **هوية دينية**[9]؛ فإذا قيل بأننا قد نجد بين الناس مَن لا يتدين أصلا، ، فإننا نقول بأن هذا قول يحتاج إلى توضيح؛ ذلك أن المراد به هو أنه **لا يقر** بأنه يتدين بدين سماوي إلهي، لكن هذا لا يرفع، على ما ذكرنا، جواز أخذه من هذا الدين بطريق غير مباشر، محرّفا لما أخذه أو متسترا عليه أو متبعا فيه طريق القياس كما إذا استبدل مكان الإيمان بالإله الإيمانَ بمطلق من عنده يقيمه بَدَلَه، عقلا كان أو إنسانا أو طبيعة أو مادة أو تاريخا، إذ أصل الدين هو الإيمان بالمطلق؛ ولا ينفع كذلك أن يقال بأن بعضهم لا يقول إلا بالنسبي وحده، ذلك لأن هذا البعض يكون قد جعل مطلقَه هو النسبية نفسها، فيقع في ما أنكر.

2 ـ إبطال مسلمات النظرية الأخلاقية غير الإسلامية

بعد أن وضحنا المسلَّمتين اللتين تثبتان **الهوية الدينية للإنسان**، نحتاج إلى إبطال مسلمات أساسية في النظريات الأخلاقية غير الإسلامية، مسلمات عمَّ تداول الناس لها وانساق إلى الأخذ بها علماء المسلمين أنفسهم، وهي عبارة عن فروق ثلاثة نعتبرها بمنزلة **موانع معرفية** لوجود فلسفة أخلاقية إسلامية متميزة.

1.2. مسلمة الفرق بين العقل والشرع

لقد جرى تسليم فقهاء المسلمين ومفكريهم على السواء بالفرق بين العقل والشرع كما لو كان بديهة من البدائه أو ضرورة من الضرورات، وكثيرا ما كان يأتي منصوصا عليه في أقوالهم، حتى اشتهرت بينهم صيغ تعبيرية خاصة نحو: "يجوز عقلا وشرعا" أو "لا يجوز في العقل ولا في الشرع" أو "يوجبه العقل والشرع"؛ ولما أقروا ابتداءً الفرقَ بينهما من غير تردد، لم يسعهم إلا أن يمضوا إلى تقليب نظرهم في وجوه الجمع الممكنة بينهما، فبعضهم جعل العقل تابعا للشرع، وبعضهم جعل الشرع تابعا للعقل، وبعضهم جعل العقل مكمِّلا للشرع، وبعضهم

(7) تدبر الآية الكريمة: "وإن من شيء إلا يسبح بحمده، ولكن لا تفقهون تسبيحهم"، 44، سورة **الإسراء**.

(8) يقول الراغب الأصفهاني: "فالإنسان يحصل له من الإنسانية بقدر ما يحصل له من العبادة التي لأجلها خُلِق، فمن قام بالعبادة حق القيام، فقد استكمل الإنسانية، ومن رفضها فقد انسلخ من الإنسانية فصار حيوانا أو دون الحيوان"، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص. 69.

(9) تدبر الآية الكريمة: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"، 56، سورة **الذاريات**.

جعل الشرع مكملا للعقل، وإلا فمنهم من آثر الإبقاء على هذا الفرق وجعل لكل واحد من طرفيه طريقه الخاص، بحيث لا يلتقيان أبدا؛ وعلى الرغم من رسوخ هذه التفرقة في خطاب جمهور المسلمين، فإنه من الممكن أن نورد عليها الاعتراضين الأساسيين الآتيين:

أولهما، الراجح أن هذه التفرقة لم تحدث في هذا الخطاب أو على الأقل لم تتقرر فيه إلا بعد استئناس المسلمين ببعض الأفكار اليونانية التي بكّرت بنشرها بين ظهرانيهم المدارس اللاهوتية التي كانت موجودة في الشام والعراق وفارس[10]، أي قبل أن يأتي عهد الترجمة المنتظمة الذي افتتحته دار الحكمة أيام المأمون؛ ولا ريب أن الفلاسفة الذين جاءوا من بعد هذا العهد قد ساهموا أكثر من غيرهم في تثبيت هذه التفرقة في العقول عن طريق طرحهم لإشكال التوفيق بين الحكمة اليونانية والشريعة الإسلامية، وذلك لسببين جوهريين، **أحدهما** أنهم كانوا يَعدون مجموع ما نُقل عن اليونان بمثابة نتاج للعقل الصريح، في حين يَعدُّون مجموع ما جاء به الشرع بمنزلة ما ليس من نتاج هذا العقل؛ **والسبب الآخر**، أنهم تعرَّفوا بوجه ما على التفرقة التي أقامها فلاسفة اليونان، ولا سيما "أفلاطون"، بين "اللوغوس" ـ أي القول العقلي الاستدلالي الذي يضعه الفيلسوف والذي يكون موجَّها للخاصة ـ وبين "الميتوس" ـ أي القول القصصي الخيالي الذي يضعه الشاعر والذي يكون موجها للعامة ـ؛ ومن المحتمل جدا أن يكونوا قد رجعوا إلى هذه التفرقة اليونانية وتوسلوا بها في تحديد العلاقة بين العقل والشرع، وعلامة ذلك ما ذهبوا إليه من أن ما تضمنته نصوص الشرع إنما هو مثالات وتشبيهات تفيد في إفهام الجمهور مضامين هذه النصوص، فيصير الشرع عندهم نازلا منزلة "الميتوس".

والاعتراض الثاني، أن الذي يفرّق بين العقل والشرع يقع في **مغالطة الإبهام**، ذلك أنه لا يبيِّن الوجه الذي تحصل به المقابلة بين العقل والشرع؛ وإذا نحن عمدنا إلى تبيين هذا الوجه، ظهر بطلان هذه التفرقة؛ فلنستخرج هذه الوجوه ولنوضّح كيف أنها تفضي إلى الباطل.

فإنه يجوز أن يكون أحد هذه الوجوه المفرِّقة بين العقل والشرع هو "المصدر"، بمعنى أن مصدر العقل هو الإنسان، بينما مصدر الشرع هو الإله؛

(10) نذكر من هذه المدارس: "رأس عين" و"قنسرين" في الشام و"الرها" و"نصيبين" و"حران" و"جنديسابور" في فارس.

وهذا فاسد، وبيان فساده أن العقل الإنساني صادر عن الإله صدور القول الشرعي عنه، فهو الموجِد لهما معا بدون منازع؛ فإذا قيل بأن العقل يمارسه الإنسان من داخله وبمحض إرادته، بينما الشرع يتلقاه من خارجه وبإرادة غيره، قلنا بأن هذا غير مسلَّم، **فلِمَ لا يجوز أن يكون العقل شرعا يتلقاه الإنسان من الداخل وأن يكون الشرع عقلا يتلقاه الإنسان من الخارج!**

كما يجوز أن يكون الوجه الذي يفرِّق بين العقل والشرع هو "المضمون"، بمعنى أن مضمون العقل مضمون إنساني خالص، بينما مضمون الشرع مضمون إلهي خالص؛ وهذا أيضا باطل، وبيان بطلانه أن الإنسان يفهم المضمون الشرعي فهمَه للمضمون العقلي، فهو المكلَّف بهما معا بدون معارض؛ فإذا قيل بأن الحقائق التي يتضمنها النص الشرعي لا يمكن أن يتوصل إليها العقل من عنده، قلنا بأن هذا أيضا غير مسلَّم، فلِمَ لا يجوز أن نتصور عقل البشرية جمعاء متقلبا في أطوار بعضُها أكمل من بعض، من غير نهاية، بحيث يُدرِك هذا العقل في كل طور مزيدا من الحقائق، حتى إذا بلغ أعلى الدرجات من الكمال، أمكنه إذ ذاك إدراك ما يبدو لنا الآن أنه لا يطيق إدراكه! ولِمَ لا يجوز أيضا أن تتفاوت عقول الناس فيما بينها، فيدرك هذا بعقله من الحقائق الشرعية ما لا يستطيع ذاك أن يدركه أو يدرك منها غير ما يدرك! بل لِمَ لا يجوز أن يتقلب عقل الفرد الواحد في أحوال متفاوتة تجعله يدرك ما كان يحكم في السابق بأنه غير مدرَك له! أو قل باختصار **لِمَ لا يجوز أن يصير مُدرَك الشرع في البداية هو مُدرَك العقل في النهاية ومُدرَك الشرع عند هذا هو مُدرَك العقل عند ذاك!**

وأخيرا، يجوز أن يكون الوجه الذي يُفرَّق به بين العقل والشرع هو "الكيفية" ـ أي كيفية القول والبيان ـ بمعنى أن كيفية العقل كيفية إنسانية خالصة، بينما كيفية الشرع كيفية إلهية خالصة؛ وهذا كذلك باطل، وتوضيح بطلانه أن الإنسان يستعمل الكيفية الشرعية استعماله للكيفية العقلية، فهو المخاطَب بهما معا بدون منافس[11]؛ فإذا قيل بأن وسائل التعبير والتبيين التي يستخدمها النص الشرعي لا يمكن أن يتوسل بها العقل من عنده، قلنا بأن هذا كذلك غير مسلَّم، **فلِمَ لا يجوز أن تكون وسائل العقل وسائل شرعية دخلت عليها الصناعة العلمية وتكون وسائل الشرع وسائل عقلية جاءت وفق الفطرة الطبيعية!**

---

(11) تدبر الآية الكريمة: "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم"، 4، سورة إبراهيم.

وعلى هذا، يتضح أن وجوه التفريق المفترَضة الثلاثة: "المصدر" و"المضمون" و"الكيفية" لا تفيد في إقامة تمييز واضح بين العقل والشرع، بحيث **لا تعارُضَ ولا ابتداع في أن نقول بأن العقل الإنساني إلهي والشرعَ الإلهي إنساني**، ولا في أن نقول **بأن العقل شرع داخلي والشرعَ عقل خارجي**، ولا في أن نقول **بأن العقل شرع صناعي والشرعَ عقل طبيعي**.

2.2. مسلمة الفرق بين العقل والقلب

إذا استثنينا رجال التصوف، فليس في علماء المسلمين من لم يغلب حديثُه في العقل على حديثه في القلب، لكي ينتهي في آخر المطاف إلى تغييب معنى "القلب" بالمرة؛ ويكاد أن يكون هذا التغييب كليا عند فلاسفة الإسلام؛ ويرجع السبب في هذا أيضا إلى تأثير مفاهيم الفلسفة اليونانية فيهم، إذ يستقل فيها مفهوم "العقل" عن مفهوم "القلب"، لأن وظيفة الأول بحسبها معرفية، في حين أن وظيفة الثاني وجدانية؛ ولئن صح فيها أنهما قد يجتمعان فيما بينهما، فلا يصح أن أحدهما يتعلق بالآخر تعلق التابع بالمتبوع[12] كما هو شأنهما في الشريعة الإسلامية على ما سيتضح لك؛ أما علماء المسلمين من فقهاء وأصوليين ونظار، فإنهم، إذا تعرضوا لمفهوم "القلب"، عند تناولهم للعقل والمعقول والمعاني المعقولة في باب العلل، حصروا كلامهم فيه في كونه محل الاعتقاد والنية فحسب؛ ونورد على هذا الفصل بين العقل والقلب الاعتراضين التاليين:

أولهما، أن هذا الفصل أفضى إلى "تشييء" العقل؛ والمقصود بالتشييء هنا هو إقامة العقل مقام شيء مخصوص قائم في داخل جسم الإنسان، أي مقام ذات مستقلة موجودة إما في حيز من القلب أو في حيز من الدماغ؛ والحال أننا لا نجد في النص الشرعي الأصلي، قرآنا كريما أو حديثا شريفا، ولو شاهدا واحدا يستفاد منه إمكان هذا التشييء، بل إن ما نجده هو، على العكس من ذلك، شواهد تنفي هذا التشييء؛ فقد جاء فِعْل "عقَل" فيها مُسندا إلى القلب بوصفه الفعل الذي يختص به كما تختص العين بفعل النظر وتختص الأذن بالسمع، فيكون الواقع في تشييء العقل كمن يشيِّيء النظر أو السمع، أي يكون كمن يجعل النظر ذاتا قائمة في

---

(12) انظر مفهوم "Coeur" في **Encyclopédie philosophique universelle**، الجزء الثاني الخاص بالمفاهيم الفلسفية، وعنوانه هو: **Les notions philosophiques.**

العين والسمع ذاتا قائمة في الأُذن؛ وكما أننا لا نقبل أن يكون النظر أو السمع ذاتا، فكذلك ينبغي أن لا نقبل أن يكون العقل ذاتا؛ ونرى أنه لولا هذا التشييء لمفهوم "العقل"، لانفتحَت للفكر الإسلامي آفاقٌ في الممارسة العقلية قبل أن يَكِد المفكرون طويلا لكي يتبينوها، منها أن العقل ليس جوهرا قائما بذاته، وإنما فعالية إدراكية صريحة، ومنها أيضا أن العقل ليس فعالية قاصرة ـ بمعنى أن أثرها ينحصر فيما هو عقلي محض ـ وإنما فعالية متعدية تصاحب كل الفعاليات الإدراكية، الذهنية منها والحسية، ومنها كذلك أن العقل ليس درجة واحدة، وإنما درجات متعددة، ولا هو شكل واحد، وإنما أشكال مختلفة ـ بمعنى أنه حقيقة متقلبة ومتكيفة ـ، ومنها أخيرا أن حدود العقل ليست حدودا ميتافزيقية مظنونة، وإنما حدودا موضوعية ثابتة بالبرهان العلمي[13].

والثاني، أن هذا الفصل بين العقل والقلب أفضى إلى الغلو في "تفقيه" الممارسة الدينية؛ والمراد بالتفقيه هو التقنين الفقهي لأفعال المكلفين بما يجعل الاعتبار فيها أساسا لظاهر موافقتها للأحكام المقررة مع إهمال المعاني الخُلُقية التي تنطوي فيها والتي لو تصورنا هذه الأحكام مجردةً من إفادتها، لصارت أحكاما لاغية؛ والحال أن الناظر في النص الشرعي الأصلي لا يسعه إلا أن يلحظ بأن الحكم الواحد من أحكامه ينضبط دائما بصفة خُلقية أو أكثر يتوجب على المكلف أن يحصِّلها، فيكون **الأصل في الحكم الفقهي هو القيمة الخُلُقية**؛ وقد أدى الإهمال لهذه القيم الخلقية في الأحكام الفقهية إلى الوقوع في محذورين اثنين: أحدهما، **قصر الأخلاق على جزء محدود من أفعال المكلفين**؛ وفي هذا جهل بحقيقة الأخلاق، فالصواب أن كل فعلٍ فعلٍ يأتيه الإنسان يكون سببا من أسباب تخلُّقه بما في ذلك فعل العقل نفسه، لأنَ إنسانيته مستمدة من هذا التخلق الذي لا ينقطع إلا بانقطاع حياته؛ والمحذور الآخر، **اعتبار الأخلاق من المقاصد الكمالية**؛ وفي هذا سوء فهم لحقيقة الدين، لأن الاعتبار الأول فيه يرجع، لا إلى الحاجات البدنية، وإنما إلى المعاني الروحية، فضلا عن أن في الوقوع في هذا المحذور، على ما سَلَف، سوءَ تأويل للحديث الشريف: "إنما بعث لأتمم مكارم الأخلاق"[14]؛ فلا

---

(13) انظر كتابنا: **العمل الديني وتجديد العقل**، ص. 40–49؛ وكذلك كتابنا: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص. 21–30.

(14) ارجع إلى الفصل الأول من هذا الكتاب.

يصح أن تكون البعثة النبوية على جلالها من أجل ما هو كمالي لا حرَج في تركه، وإنما ينبغي أن تكون من أجل ما هو أمر ضروري لا يجوز أبدا تركه، كما لا يصح أن يكون الإتمام الذي تستهدفه هذه البعثة يتعلق بجزء معين من الإسلام، وإنما ينبغي أن يتعلق بكلية هذا الدين باعتباره الطور الخاتِم لأطوار التشريع الإلهي المنزَّل.

وعلى الجملة، فإن **العقل فعل قلبي صريح، وكل فعل قلبي هو فعل خُلُقي تتحدد به إنسانية صاحبه، ولا عبرة بحكم على الفعل لا يراعي حصول الثمرة الخُلُقية.**

3.2. مسلمة الفرق بين العقل والحس

لقد سادت التفرقة بين العقل والحس في مختلف شُعَب المعرفة الإسلامية زاد من غلوائها تأثير المقابلة اليونانية بين عالم المعقول وعالم المحسوس إن لم يكن هو الأصل فيها، حيث اكتست هذه التفرقة في المعرفة الإسلامية صفة خُلقية كما هو الأمر في المعرفة اليونانية؛ فالمعقول يُعد **أشرفَ** نحتاج إلى طلبه لذاته والمحسوسُ يُعد **أخس** نحتاج إلى تركه ولا يجوز طلبه إلا عند تقيّده بالمعقول؛ بل صارت هذه التفرقة أصلا تقاس عليه تفرقات أخرى نحو التفرقة بين الروح والجسم أو بين النفس والبدن أو التفرقة بين العالم العلوي والعالم السفلي أو بين عالم الروح وعالم المادة؛ إلا أننا نورد على هذه التفرقة بين العقل والحس الاعتراضين الآتيين:

أولهما، أننا لا نجد لهذه التفرقة أصلا في النص الشرعي، كتابا منزَّلا أو سنة مطهَّرة، بل كل الشواهد تدل على أن **هذا النص يصل بين العقل والحس وصلا قويا**، بحيث يكون **في الحس عقل**، فمثلا في النظر عقل وفي السمع عقل وفي النطق عقل[15]، أما إذا لم يكن في الحس عقل، فلا يُعد حسا، وإنما فقداً للحس[16]، فمثلا النظر بلا عقل يكون عمىً، والسمع بلا عقل يكون صمما، والنطق بلا عقل يكون بُكما؛ وليس هذا فحسب، بل إن الوصل بينهما في هذه الشواهد الشرعية يتعدى طور فعل العقل في الحس إلى طور التفاعل بينهما، فكما أن في الحس عقلا، **فكذلك في العقل حس**؛ وتوضيح ذلك أنه لما كانت أفعال

---

(15) تدبر الآيتين الكريمتين: "وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير"، 10، سورة **الملك**؛ "صم بكم عمي، فهم لا يعقلون"، 171، سورة **البقرة**.

(16) تدبر الآيتين الكريمتين: "ومنهم من يستمع إليك، أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون؛ ومنهم من ينظر إليك، أفأنت تهدي العُمي ولو كانوا لا يبصرون"، 42-43، سورة **يونس**.

الإدراك الحسي المختلفة تصدر عن القلب[17]، فقد وجب أن يكون الفعل المميز للقلب ـ وهو العقل ـ مجانسا بوجه من الوجوه لهذه الأفعال الإدراكية جميعها، ولا مجانسة بينهما ما لم يحمل بعضا من صفاتها الحسية؛ ولو تفطن مفكرو الإسلام إلى هذه الحقيقة التي جاء بها الشرع، ـ وهي أن العقل من جنس الحس ـ لما اندفعوا في وصف الذات الإلهية بصفات العقل، ولكن حجَبهم عن ذلك تغلغل المفاهيم اليونانية في صدورهم؛ والصواب أن المعقول، مهما بلغ من التجريد، يبقى حاملا لأسباب حسية؛ ولولا هذه الأسباب، لما أمكن تنزيل المعقولات، مفاهيم وعلاقات، على الأشياء المحسوسة والمجرَّبة.

والثاني، أن الفصل بين العقل والحس أفضى إلى **تقديس العقل بما يَقرُب من التأليه**، حتى إنه يجوز الكلام بهذا الصدد عن نوع من "الوثنية العقلانية" اصطبغت به المعرفة البشرية في مجملها[18]؛ فلما تقرر عند أهلها أن العقل أسمى من الحس، لا غرابة أن يقع الارتقاء بهذا الشرف إلى أقصى مداه، فيُلحَق العقل بعالم الروح، ثم يقع الارتقاء به إلى أقصى درجات الروحانية، وهي: الألوهية، فيُصبح العقل إلها، بل يتفرع إلى آلهة عدة كما حصل مع اليونان؛ وحتى إذا لم يُصبح مع أقوام غير اليونان كذلك، فإن التعلق بالعقل عندهم بلغ حد العبودية له؛ فهؤلاء علماء المسلمين، على شديد توحيدهم، لم يبقوا بمنأى عن هذه العبودية للعقل؛ ينهض دليلا على ذلك إجماعهم على أن "العقل هو مناط التكليف"، اعتقادا منهم ـ تحت تأثير الأفكار اليونانية التي انتشرت في محيطهم ـ أن العقل هو المقوِّم الأول الذي يميز الإنسان عن البهيمة، مع أنه لا دليل يثبت أن الحيوان لا عقل له[19]؛ والحال أن مجرد كون الإنسان إنسانا يكفي في حصول التكليف، وقد يُرفع عنه هذا التكليف في مواضع مخصوصة بأدلة مقبولة.

وباختصار، **فإن الفعل الحسي كالفعل العقلي يصدر عن القلب؛ فهو مِثْله يحمل أسبابا عقلية كما أن الفعل العقلي، على العكس من ذلك، يحمل أسبابا**

---

(17) تدبر الآية الكريمة: "ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا"، 25، سورة **الأنعام**.

(18) ارجع إلى الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(19) تدبر الآيتين الكريمتين: "حتى إذا أتوا على واد النمل قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده، وهم لا يشعرون"، 18، **سورة النمل**؛ "فمكُث [أي الهدهد] غير بعيد، فقال أحطت بما لم تُحط به وجئتك من سبإ بنبإ يقين"، 22، سورة **النمل**.

حسية؛ ولا مسوغ للمفاضلة في الطبيعة بين الفعلين، ولا بالأولى لتمجيد أحدهما دون الآخر.

وبعد أن انتهينا من إبطال الفروق الثلاثة التي تشكل موانع معرفية حقيقية في طريق إقامة نظرية أخلاقية إسلامية، نمضي إلى عرض الأركان الرئيسة لهذه النظرية وبيان كيف أن كل ركن منها يقوم بالجمع بين العنصرين اللذين تم التفريق بينهما.

3 ـ أركان النظرية الأخلاقية الإسلامية

نمهد لعرض هذه الأركان ببيان أن ممارسة الأخلاق قد تتبع أحد الطريقين: إما **طريق الإلزام** الذي هو عبارة عن جملة من الأوامر والنواهي التي تُفرَض من خارج على إرادة الإنسان، وإما **طريق الاعتبار** الذي هو عبارة عن جملة من المعاني والقيم التي يستنبطها الإنسان تلقائيا مما يشهده من أفعال ويتلقاه من أقوال؛ وإذا تأملنا في أي واحد من الطريقين يكون أنسب للإنسان المنتظَر، وجدنا أنه هو طريق الاعتبار[20]، وذلك لسببين اثنين:

أحدهما، أنه لا شيء أبغض إلى قلب الإنسان المنتظَر ـ في سياق ما سوف يتبقى له من حقوق فردية ـ من أن يأمره أو ينهاه أحد، نظرا لحدة تشبُّته بالحرية وشدة رغبته في صدوره عن إرادته في كل أفعاله؛ وعلى قدر ما يتلقى هذا الإنسان مضمون الحكم الخُلقي بغير صورة الأمر أو النهي يخف نفوره منه ويستعد لقبوله، كما إذا صدر إليه في صورة قضية يُطلب منه التسليم بها إلى غاية أن تنكشف له نتائجها أو أتى على صورة وصف لحدث يُرجَى منه الوقوف عنده حتى يتبين معانيَه أو جاء في صورة سلوك يكون مثالا بارزا عليه.

والثاني، أن الحياة الخلقية للإنسان ليست لحظات منفصلة فيما بينها، تحكُم كلَّ لحظة منها أوامرُ أو زواجر معينة، وإنما هي وحدة من الأفعال التي تشكل **تاريخا** خاصا بصاحبها؛ وبهذا، يكون كل فعل خلقي عبارة عن حدث في هذا التاريخ، وتكون هوية الإنسان قائمة، لا في هذه الفترة أو تلك من فترات تاريخه، وإنما قائمة في هذا التاريخ بكامله منذ ولادته إلى موته[21].

---

(20) انظر: LIPOVETSKY, G.، المصدر السابق.

(21) انظر: MACINTYRE, A.: [1985], **After Virtue, a Study in Moral Theory.**
RICOEUR, A.: [1990], **Soi-même comme un autre.**

وإذا نحن جمعنا بين مقتضى الحرية للإنسان المنتظر ومقتضى الحدث للحياة الخلقية، لزمنا الأخذ بطريق الاعتبار، أي إيراد الأحكام الخلقية، لا في صورة أوامر، وإنما في صورة أخبار، ولا في صورة نَسَق، وإنما في صورة قَصَص، لأن الأخلاق أفعال حية والأفعال الحية هي تاريخ والتاريخ لا يحيا إلا بالقصة، فتكون **أخلاق الإنسان هي قصته التي تحدد هويته.**

فحينئذ، لا غَرْو أن يَكثر في القرآن الكريم القَصص الجميل وأن ترِد أحكامه ومواعظه في سياق هذا القصص[22] كما لا غرو أن يقع الإلحاح على العناية بسيرة الرسول عليه السلام وعلى إقامة ركن الاقتداء؛ **فهل السيرة إلا قصة حقة ! وهل الاقتداء إلا تشخيص هذه القصة!**

فلنجتهد إذن في أن نعرض مضامين الأخلاق الإسلامية في صورة أخبار حُبلى بالإشارات وأحداث غنية بالدلالات، أخبار وأحداث تدعو المتلقي إلى أن ينكفئ عليها يتأملها ويعتبر بها؛ ولنتساءل عن الوقائع الفاصلة التي حصلت بفضلها الجموع الثلاثة: "الجمع بين العقل والشرع" و"الجمع بين العقل والقلب" و"الجمع بين العقل والحس"؛ ولنبدأ بالحدث الحاسم الذي تقرر فيه الجمع بين العقل والشرع؟

1.3. الميثاق الأول والأخلاق الكونية

لا يمكن أن يتم الوصل بين العقل والشرع إلا إذا جرى بين ذي العقل ـ أي العاقل ـ وبين ذي الشرع ـ أي الشارع ـ ما يشبه الاتفاق، ويكون مضمون اتفاقهما هو أن ما يُدركه الأول هو نفسه ما يُقرُّه الثاني، والعكس بالعكس، أي أن ما يضعه الثاني هو عينه ما يفهمه الأول؛ إلا أن الشارع هنا ليس شارعا إنسانيا، وإنما شارعا إلهيا، والإله يستحيل في حقه أن ينقض الاتفاق، في حين يجوز أن ينقضه الإنسان؛ لذلك، يكون الاتفاق من جانب الإنسان العاقل عبارة عن تعهد ملزم، فهو **يتعهد بأن يكون عقله موافقا للشرع ومخالفا للهوى.**

وقد حدث هذا التعهد المُلزِم في يوم ليس كسائر الأيام، لأنه لم يكن من أيامنا في هذا العالم، يومٍ لم نَعُدْ نَذكُره بأنفسنا ولكن تُذكّرنا به الرسالات، ألا وهو يوم

---

(22) تدبر الآيات الكريمة الثلاث: "إن هذا لهو القصص الحق وما من إله إلا الله"، 62، سورة آل عمران؛ "فاقصص القصص لعلهم يتفكرون"، سورة **الأعراف**؛ "نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين"، 3، سورة **يوسف**.

أن خاطب الإله بني آدم كافة وهم في عالم الغيب قائلا: "ألست بربكم؟"، فأجابوه أجمعين شاهدين على أنفسهم: "بلى."! ذلك هو **الميثاق الذي أخذه الشارع الأسمى من العقلاء وعقولهم**[23]؛ فكيف هي إذن طبيعة الأخلاق التي يجوز أن يزود بها هذا الميثاق الأول الإنسان لمواجهة ما ينتظره من تزلزل في هويته؟

لا بد لكل من يتأمل في هذا الميثاق أن يجد أن الأخلاق التي ينتجها تتصف على الأقل بالخصائص التالية:

1.1.3. أن أخلاق الميثاق الأول أخلاق مؤسَّسة (بفتح السين المشددة): لما كان العقل هو الذي يطلب هذه الأخلاق، حتى يكتمل ويستقيم، استحال أن يكون هو نفسه مؤسِّسا لها، لأن في هذا تأسيسا لما هو مفتقِر إليه، وواضح أنه لا تأسيس للشيء مع الافتقار إليه؛ وعلى هذا، فإنه يلزم أن يرجع هذا التأسيس للطرَف الثاني المشترِك في هذا الميثاق ـ أي للشرع ـ لعلو رتبته على العقل واستغنائه بنفسه؛ ومن هنا، يتبين أن الأخلاق لا يمكن أن تقوم على ميثاق يحصل بين البشر وحدهم، ولا بالأحرى بين البشر وما دونهم، لأن مثل هذا الميثاق لا ضمان فيه، لأن العقل البشري لا يفتأ يتقلب ويتلون، غير متيقّن من فائدة ما يختاره من مقاصد ولا ما يتخذه من وسائل، والضمان الصحيح لا يكون إلا مع الثبات الدائم، وهذا الثبات بالذات هو الذي يميز الميثاق الذي يكون فيه الشارع الإلهي طَرَفا متفضلا؛ فطالما الإنسان يحفظ عهده له، فلا يَخشى أن يضره تقلب عقله، لأن هذا الشارع يضمن دوام فائدة هذا التقلب.

2.1.3. أن أخلاق الميثاق الأول متعدية إلى العالم كله: فهذه الأخلاق لا تخص صلاح الفرد الواحد ولا صلاح الأمة الواحدة، وإنما تبتغي صلاح البشرية قاطبة، بل تبتغي صلاح جميع المخلوقات التي في عالم الإنسان؛ ذلك أنها ترفع همة الإنسان إلى أن يأتي أفعاله على الوجه الذي يجعل نفعها يتعدى نفسه وأسرته ووطنه إلى العالَم بأسره، بحيث **تكون كل بقعة من العالَم وطنا له ويكون كل إنسان فيها أخا له ويكون كل كائن سوى الإنسان نظيرا له في الخَلْق** (بالفتح والسكون)؛ انظرْ كيف أن الشارع الإلهي أخذ الميثاق من البشر، وهم في مشهد واحد، بوصفهم من صلب واحد ينزلون إلى أرض واحدة!

(23) تدبر الآية الكريمة: "وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم: ألست بربكم قالوا: بلى"، 172، سورة **الأعراف**.

3.1.3. أن أخلاق الميثاق الأول أخلاق شاملة لكل أفعال الإنسان: لما كانت كل أفعال الإنسان تصدر عن عقله الذي أَعطى الميثاق، لزم، بموجب صدورها عن هذا العقل، أن تشملها جميعا هذه الأخلاق بلا استثناء، فإذن كل فعل عقلي يصير فعلا خُلُقيا بموجب الميثاق الأول؛ لهذا، يجب أن يحمل علامة هذا الميثاق التي تدل على أنه يُقر بواجباته والتزاماته؛ ومن ثم، صح الفرق بين "عقْل يعقل الأشياء عن نفسه" و"عقل يعقلها عن ربه"[24] أو قل بين "عقل منفصل" (أو "مفصول") و"عقل متصل" (أو "موصول")؛ **فالعقل المنفصل** نسي الميثاق أو تناساه، فنسب الأمر كله إلى نفسه، بحيث لا يرى في الأشياء إلا مجالا لممارسة سيادته؛ أما **العقل المتصل**، فإنه، على العكس من ذلك، تَذكَّر هذا الميثاق ودام على حفظه في نفسه، فأوكل الأمر إلى البارئ، بحيث يرى في كل شيء شيء، إن في نفسه أو أفقه، آية من آيات سيادة بارئه.

ومجمل القول في الميثاق الأول أنه يورِّث الإنسان أخلاقا **مؤسَّسة** (بفتح السين المشددة) **ومتعدية وشاملة**، مما يجعلها أنسب أخلاق للعالم المنتظَر، وبيان ذلك أنها، بفضل أساسها الإلهي، تجلب الثقة في هذا العالَم؛ وبفضل تعديها من بعض أفراده إلى الباقي، فإنها تسوِّي بين حقوقهم وواجباتهم؛ وبفضل شمولها لجميع الأفعال، فإنها تحفظهم من ظلمهم لأنفسهم أو ظلم بعضهم لبعضهم؛ وبهذا، تكون أخلاق الميثاق هي **الأخلاق الكونية** بحق وليس سواها.

ومن ثم يكون علينا، نحن المسلمين، أن نجتهد في تعريف غيرنا ـ ممن لم يبلغهم خبر هذا الميثاق الأول ـ بوجوده وفي إقناعهم بفائدته في تطوير مسار الأخلاق وتجديد هوية الإنسان فيما سيأتي من أيام، ولاسيما أن هذا الغير قد أعلن ضرورة الاستعداد لهذا الطور الحاسم من أطوار الإنسانية؛ وينبغي أن لا نذخر وسعا في بيان كيف أن حصول هذا الميثاق في عالم بعيد غيرِ هذا الذي نحن فيه يُقوّي من فائدته الأخلاقية بما لا يقويها ميثاق حاصل في عالمنا هذا؛ فليس تصورنا لهذا الميثاق بأبعد ولا أغرب من تصور مواثيق الوجود والتواجد التي وضعها البشر من عندهم؛ فهذا **الميثاق الاجتماعي** التي حدد به بعض الفلاسفة وجود الدولة ميثاق لا يصف أية حالة واقعية، ولا يُحيل على أية لحظة من تاريخ الإنسانية، بل يفترض حالة وهمية، وهي حالة الطبيعة التي كان عليها الإنسان والتي كان مجردا فيها من

(24) انظر المحاسبي: **العقل وفهم القرآن**، ص. 218-231.

كل حضارة إنسانية وحياة اجتماعية[25]؛ فما الفرق في التصور الذهني بين هذه العناصر التي يتقوم بها الميثاق الاجتماعي وبين العناصر التي تضمنها الميثاق الإلهي؟ ألا يجوز أن تكون عناصر الميثاق الاجتماعي مقتبسة من عناصر الميثاق الإلهي أو على الأقل متشبّهة بها ولو أن الفرق في القيمة الكيانية (أي "الأنطولوجية") بين الميثاقين شاسع، فالميثاق الإلهي جمَع إلى كمال الإله ضمانه، بينما الميثاق الاجتماعي لا كمال فيه ولا ضمان؛ فالذي يُسلِّم بالميثاق الأخير حريٌّ به أن يُسلِّم بالميثاق الأول، وإلا جاز القدح في عقله، ناهيك بمن يَدْعون اليوم إلى إقامة المواثيق مع غير العاقل مثل "الميثاق مع الطبيعة" أو "الميثاق مع البيئة" أو "الميثاق مع الأرض"، فهؤلاء أحوج إلى التسليم بالميثاق مع الله متى كانوا عقلاء أو نَسبوا أنفسهم إلى العقل.

وبعد أن بينا كيف أن حادث الميثاق الإلهي حقق الجمع بين العقل والشرع وكيف أنه زوَّد الإنسان بأخلاق ذات صبغة عالمية، ننعطف على بيان الحدث التاريخي الثاني الذي يخبرنا بحصول الجمع بين العقل والقلب؟

2.3. شق الصدر والأخلاق العُمقية

يرمز "القلب" في الممارسة الإسلامية إلى ذات كامنة في الإنسان تعبِّر عن حقيقته وتصدر عنها كل أفعاله، بحيث إذا صلحت صلح الإنسان كله وإذا فسدت فسد الإنسان كله[26]؛ فإذن يتحتم الابتداء بالتصدي لهذه الذات الخفية في الإنسان ومباشرةِ إصلاحها قبل إصلاح أي جزء آخر منه؛ بيد أن أحقَّ الذوات الخفية بهذه المباشرة إنما هي الذات الخفية لـ"الإنسان الأول"، والإنسان الأول على نوعين اثنين: **الإنسان الابتدائي** ـ أو **إنسان الفتح** ـ، وهو الإنسان الذي تلقي أول طور من أطوار تحقيق ميثاق الجمع بين العقل والشرع ـ أي الطور الفاتح ـ، ألا وهو أبو البشر آدم عليه السلام! **والإنسان النموذجي** ـ أو **إنسان الختم** ـ وهو الإنسان الذي تلقى آخر طور من أطوار هذا التحقيق للجمع بين العقل والشرع ـ أي الطور

(25) من أشهر القائلين بالميثاق الاجتماعي نذكر من المتقدمين: الانجليزي "هوبز" والفرنسي "روسو" والألماني "كانط" ومن المعاصرين: الأميركي "رُولز".

(26) تأمل الحديث الشريف: "ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب"، رواه البخاري في كتاب **الإيمان**، ومسلم في كتاب **المساقاة** عن النعمان بن بشير.

الخاتم ـ، ألا وهو سيد البشر محمد عليه السلام ! ولما كان هذا الطور النهائي أكملَ وأتم طور، استوجب أكثر من غيره العناية بهذه الذات الخفية، فيكون الإنسان الذي تحمل هذا الطور الأكمل والأتم أحق بهذه العناية حتى يستحق أن يكون نموذجا لسواه.

وقد حدث هذا في يوم ليس كسائر الأيام، لكنه يوم من أيامنا في هذا العالم، يومٌ حضره شهود أطفال ذوو قلوب أطهار؛ إذ رأوا بأم أعينهم من جاء إلى أحدهم فأخذه، ثم أضجعه، فشق صدره، ثم استخرج قلبه، فشقه، ثم استخرج منه علقة، فطرحها، وغسل القلب بماء في آنية من ذهب، ثم خاط الشق حتى التأم، وأعاد القلب في مكانه[27]؛ تلك هي **حادثة شق الصدر** التي صلُح بها قلب الإنسان النموذجي، واستعد أن يكون صاحب الخلُق العظيم[28]؛ فكيف هي إذن طبيعة الأخلاق التي يمكن أن يفيدها الإنسان من هذه الحادثة التاريخية العجيبة، حتى يتسنى له تقوية هويته بما يناسب زمنه المنتظر؟

لا بد لمن يتأمل في هذه الحادثة أن يجد أن الأخلاق التي تنتجها تتصف على الأقل بالخصائص التالية:

1.2.3. أخلاق شق الصدر أخلاق تطهير: لقد أُجرِيت للإنسان النموذجي عملية شق الصدر لاستخراج عَلَقة سوداء بقلبه وهو في صباه كما لو أنه خُلق بها، وتولى إجراء هذه العملية رسول خاص جاء من عالم الميثاق الأول[29]؛ يُستفاد من هذا أن كل قلب يحمل بالخِلقة في جوفه علقةَ سوء لا بد لصاحبه من عملية جراحية في غاية الدقة والمهارة لكي يتمكن من تطهير قلبه منها، كما يُستفاد منه أن الذي يقدر على أن يقوم بهذه العملية ليس هو صاحب القلب الحامل له نفسه، لأنه لا يرى هذه العَلقة بعينه ولا يعلم بوجودها في باطنه، وحتى إذا علم بوجودها، لا يعلم كيف يستخرجها منه على تقدير أنه يرغب في ذلك، وإنما الذي يقوم بها غيره ممن هو عارف بشق الصدور والقلوب وعارف بمكان وجود العلقات فيها وعارف بغسلها

---

(27) ننبه إلى أنه قد ثبت في الصحيح أن حادثة شق الصدر وقعت للرسول عليه السلام مرتين، مرة في صباه، وهي التي اعتبرنا بها هاهنا، ومرة قبل عروجه إلى السماء السابعة.

(28) تدبر الآية الكريمة: "وإنك لعلى خلق عظيم"، 4، سورة القلم.

(29) في رواية أنس بن مالك أن الذي شق عن قلب الصبي سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم هو المَلَك جبريل عليه السلام.

وخياطتها مع تحققه بمقتضى الميثاق الأول.

هذا على سبيل المجاز، أما عن وجه الحقيقة من هذا الكلام، فإن القلب الذي به هوىً في أصله لا يمكن أن يَخرج عن هواه إلى العقل بمحض إرادةِ صاحبه وقدرته، ذلك لأن صاحبه لا يأمن أن يتراءى له الهوى بصورة العقل، فيتصور له الباطل بصورة الحق، إذ لا يمكن أن يعرف بنفسه هواه ولو خُيِّل إليه أنه يعرفه؛ وحيث إن المقصود بالعقل هنا هو العقل الموصول بالشرع بموجب الميثاق، فإن ما يتراءى له أو يتصوره يكون أشد ضررا وأبعد أثرا مما لو رأى الهوى هوى وتصور الباطل باطلا وإن أتاهما؛ لهذا، يكون صاحب هذا القلب أحوج من غيره إلى التماس الاختصاصي الذي يقدر على معرفة موقع الهوى منه، حتى يعينه على التطهر منه، فيصفو عقله لتمام الوصل بالشرع، فإذن لا تطهير بغير مطهِّر، والمطهِّر هو عينه قد تولى غيرُه تطهيره، وهكذا في صعود إلى الإنسان النموذجي الذي جاء بالطور الشرعي الخاتم؛ وعليه، فكل تطهير حقيقي للقلب لا بد أن يكون متصلا بهذا الإنسان الأول وموصولا بالشرع الذي جاء به.

2.2.3. أخلاق شق الصدر أخلاق تأهيل: لم تجر عملية شق الصدر والتطهير عبثا، وإنما جرت لغاية محددة، وهي تهييئ القلب للاقتدار على تلقي أمر جلَل، ألا وهو الطور الخاتِم من تحقيق الجمع بين العقل والشرع كما تقرر في الميثاق الأول! ولولا حصول هذه العملية الجراحية في باطن هذا المتلقي، لما اختير لهذه المهمة العظمى ولما طاق النهوض بها؛ ومفاد هذا أن كل من يهم بأمر ذي بال، فلا بد أن يستعد له بشقِّ أدق وأخفى عضو فيه؛ ومتى شُق هذا العضو وأُخرجت منه العلقة، فلا يمكن أن يبقى، على عكس ما رسخ في الأذهان، مجرد محل للعواطف والانفعالات والأهواء، بل يصير حتما محلا للعقل وتوابعه من المعرفة والتفكر والتذكر؛ فلولا أنه غدا معدنَ العقل، لَما استحق أن تنزل به الشريعة الإلهية، فهي لا تنزل إلا حيث يتحقق مقتضى الميثاق الأول؛ ومتى وضعنا في الاعتبار أن ما نزل على قلب النموذج هو أكمل طور ممكن في الربط بين العقل والشرع، عرفنا أن العقل الذي قام بهذا القلب بفضل الشق هو أكمل عقل يمكن أن يمتلكه الإنسان؛ وبذلك، يلزم أن تكون **عقلانية الإسلام أسمى عقلانية ممكنة** كما يلزم أن يكون عقل المسلم أسمى عقل ممكن متى اهتدى في حياته إلى من يشق قلبه ويستخرج منه العلَقة.

3.2.3. أخلاق شق الصدر أخلاق تجديد: واضح أن التغيير الذي يبتغي رتبة التجديد لا يمكن تحققه إلا إذا تطرق إلى الأصل ولم يكتف بالفرع، وتطرق إلى الباطن ولم يكتف بالظاهر؛ وواضح أيضا أن فعل استخراج العلقة من القلب وغسله بماء مُطَهِّر هو تغيير في أصل الإنسان وباطنه، فيكون تجديدا بحق؛ وعلى هذا، فإن الأخلاق التي يرثها مطهَّر القلب ليست أخلاقا فرعية، وإنما أخلاقا أصلية، وليست أخلاقا ظاهرة، وإنما أخلاقا باطنة؛ ولما كانت كذلك، لزم أن تُحدِث تحولا جذريا في الإنسان، يخرجه من هوية إلى أخرى كأنما وُلد من جديد وكُتب له تاريخ جديد؛ فإذن كل من شُق صدره، استحق أن يكون إنسانا جديدا؛ وقد ذكرنا أن الذي يحق له أن يتعاطى لهذا الشق هو العارف بمكان العلقة في القلب وبمقتضى الميثاق الذي هو الجمع بين العقل والشرع، فيكون هذا العارف هو الأصل في تجديد الإنسان؛ أما الذي يأبى أن يُسلِم نفسه لمثل هذه الجراحة، فلن يكون له من هذا التجديد الجذري نصيب ولو توهم أنه جمع من الأخلاق ما جمع، لأنها لن تكون إلا أخلاقا فرعية وظاهرة، أي أخلاق قشور لا أخلاق جذور، **ولا تجديد على وفق الميثاق مع وجود القشور والخلو من الجذور.**

وحاصل القول في حادثة شق الصدر أنها تورّث الإنسان أخلاقا تنبني على تطهير الباطن الموصول بالطور النهائي من أطوار الميثاق كما تؤهله من داخله للمهام العظمى وتمده بأسباب تجديد ما في أعماقه؛ وبهذا، تكون أخلاق شق الصدر **أخلاق العمق** بحق، والحال أن الإنسان المنتظَر لا يحتاج إلى شيء احتياجه لمثل هذه الأخلاق العميقة.

ومن ثم يتوجب علينا، نحن المسلمين، أن نجتهد في تعريف غيرنا ـ ممن لم يعلموا بواقعة شق الصدر ـ بحصولها وفي بيان كيف أن الإنسان المنتظَر يحتاج إلى التزود بالأخلاق التي تنتج عنها؛ ذلك أن عالَم المستقبل سوف يشهد حدثين هامين: **أحدهما**، انهيار النظريات الأخلاقية والأنساق المعيارية والدساتير السلوكية الكبرى التي كانت إلى حد الآن توجِّه الحداثة الغربية، فيتسبب ذلك في فراغ أخلاقي لا يُحتمل؛ **والثاني**، ازدياد الهروب إلى الحياة الخاصة باعتبارها الفضاء المتميز لممارسة الحرية الفردية، فتنشأ عن ذلك الحاجة إلى أخلاق تأتي من داخل هذا الفضاء الخاص، لا من خارجه؛ فحينذاك، لا يكون بين يدي الإنسان في هذا الزمن غير البعيد، لمواجهة هذا الفراغ الأخلاقي ولتلبية هذه الحاجة إلى إنشاء

أخلاق خاصة، إلا أخلاق شق الصدر، فهي التي تكون، بحق، ثمرة تجديد للأصل العميق الذي ينبني عليه هذا الفضاء الخاص والذي وهو القلب؛ وفي تجديده حتما ميلاد لعقل جديد، وهو ما يتطلع إليه العالم الآتي عن قريب.

وبعد أن وضحنا كيف أن حادثة شق الصدر تُحقق الجمع بين العقل والقلب وكيف أنها تزوِّد الإنسان بأخلاق تذهب بعيدا في أغواره، ننتقل إلى بيان الحدث الثالث الذي يخبرنا بحصول الجمع بين العقل والحس؟

3.3. تحويل القبلة والأخلاق الحركية

معلوم أن الخاصية المميزة للمحسوس هو تحيزه في المكان، ومعلوم أيضا أن الخاصية المميزة للمكان هو احتماله للجهات، وهي: "فوق" و"أسفل" و"أمام" و"خلف" و"على يمين" و"على يسار"؛ وبهذا، تكون **الجهة** هي الأصل في المحسوس؛ فقولنا: "هذا الشيء محسوس"، معناه أنه موجود على الأقل في واحدة من هذه الجهات الست؛ فإذا تكلمنا عن الصلة بين العقل والحس، فإن المراد إذن هو **الصلة بين العقل والجهة**؛ ولا بد للعقل ـ الذي شهد زواجه بالشرع يوم الميثاق الأول وحصَّل كمال هذا الزواج يوم شق الصدر ـ مِن أن يتبين له كيف يزدوج بالجهة، وأي الجهات هي أنسب إلى كماله.

وقد حدَث هذا التبيين في يوم فتنة أشبه بفتنة الحس، أثارها أقوام ذوو عقول سِقام؛ فهؤلاء يقولون: "جهة المشرق أوْلى"، وأولئك يقولون: "جهة المغرب أوْلى"، وآخرون يقولون: "لا نرى بعقلنا ما يقتضي هذه الجهة أو تلك"؛ تلك هي **حادثة تحويل القبلة**؛ والقبلة، كما هو معلوم، هي الجهة التي تُستقبل للصلاة، وقد كان الإنسان النموذجي يتجه، في أول ظهور أمره في مكة، جهة بيت المقدس، ثم لما هاجر إلى المدينة استمر على استقبال هذه الجهة مدة من الزمن، حتى جاءه الإذن بأن يتحول منها إلى جهة الكعبة التي كان يتشوق إلى أن تكون قبلته؛ فكيف هي إذن طبيعة الأخلاق التي يمكن أن يفيدها الإنسان من هذه الحادثة التاريخية، حتى يحفظ هويته من التصدع في العالم المنتظر؟

فكل من يتأمل في هذه الحادثة، لا بد أن يجد أن الأخلاق التي تولِّدها تتصف على الأقل بالخصائص التالية:

1.3.3. أخلاق القبلة أخلاق إشارية: يقع التوجه إلى القبلة عند الصلاة؛ وفي هذا مفارقة عجيبة؛ ذلك أنه ليس في الأجسام أدل من محل القبلة على معنى

"الحس" و"المكان" و"الجهة"؛ **فأولا**، لها شكل مكعب، والشكل المكعب بَالِغ الدلالة على المكان لجوانبه المتعددة وجوفه الواسع؛ **وثانيا**، سميت "بيتا"، ولا يتحقق الإنسان بطبيعة المكان في شيء مثلما يتحقق بها في البيت الذي يسكن فيه؛ **وثالثا**، أن محيطها آوى أصناما كثيرة بقيت ذكراها عالقة بالأذهان، والصنم مثال للجسمية، ومعلوم أن الجسم هو ما يمتلئ به حيز المكان؛ هذا من جانب، ومن جانب آخر، فليس في الواجبات الشرعية ما هو أبعد عن الحس والمحسوس وأبعد في العقل والمعقول من معاني الصلوات ـ فروضا ونوافل ـ التي يؤديها الإنسان موليا وجهه شطر القبلة؛ ثم إن المقصود بها ـ وهو واضع الميثاق سبحانه ـ لم يتصف في أي طور من أطوار تحقق هذا الميثاق بدرجة التنزيه ـ أي بدرجة "التعلق بالعقل وحده"[30] ـ التي اتصف بها في الطور المحمدي منه، فلم يتجلَّ للجبل ولا كلَّم أحدا من الشجرة كما في الطور الموسوي ولا كان كلمة في الرحم كما في الطور العيسوي؛ **فما السر إذن في أن يستقبل المصلي أدل الأشياء على الحس في القيام بأدل الأشياء على العقل؟**

الجواب يقوم في القاعدة المقررة، وهي أن الشيئين اللذين نعلم سَلفا تناقضهما، متى استُعمِل أحدهما للدلالة على الآخر، فإن المراد منه لا يكون أبدا معناه الحقيقي، وإنما معنى مجازي يقابله، أي أن المراد يكون **معناه الإشاري**؛ وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يكون مضمون "الأمر بالتوجه إلى القبلة في التعبد" هو بالذات مطالبة المتوجِّه **بأن يخرج من محسوسية القبلة إلى معقولية التعبد**، مع تنبيهه إلى أنه يتوجب عليه أن يفعل ذلك بالأحرى في كل شيء آخر سوى القبلة: فمادام قد وجب الخروج إلى المعقول في القبلة ـ وهي أشد الأشياء الحسية استعصاء على هذا الخروج ـ فهو في ما دونها حسية أوجب.

وعلى هذا، يكون الأخذ بالإشارة هو أصل الأصول في تحقيق التعبد، فما من شيء حسي يجوز أن نتعبد به إلا ويجب أن نسلك فيه طريق الإشارة، أي أن نخرجه من ظاهره الحسي إلى باطنه المعنوي[31]؛ ولما كان التخلق إنما هو ثمرة

(30) واضح هنا أن المقصود بالعقل ليس العقل المجرَّد الذي صاغه الفكر اليوناني، وإنما العقل الحي الذي أمده الشرع الإلهي عن طريق مواعظه بالتسديد في المقاصد وعن طريق حِكَمه بالتأييد في الوسائل.

(31) تدبر الآية الكريمة: "ليس البر أن تولوا وجوهكم قِبل المشرق والمغرب، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيئين... "، 177، سورة **البقرة**.

التعبد بموجب الميثاق الأول، صار غير منفك عن التوسل بالإشارة: فكل خُلُق يصبح عبارة عن نقل المحسوس المنفصل إلى المعقول المتصل، فيكون كمال التخلق عبارة عن كون الإنسان لا يرى شيئا محسوسا إلا ويرى فيه معنى معقولا.

2.3.3. أخلاق القبلة أخلاق انفتاحية: سُميت "القبلة" كذلك لخاصتين اثنتين، أولاهما، **الاستقبال**، فهي الجهة التي يستقبلها المصلي ـ أي يتوجه إليها ـ، والثانية، **المقابلة**، فهي الجهة التي يقابلها وتقابله ـ أي يواجهها وتواجهه ـ؛ ولا يخفى أن الاستقبال علاقة موجَّهة من أحد الطرفَين الداخلَين فيها، وأن المقابلة موجَّهة من الطرفين معا، أي أن الواحد منهما نظيرُ الآخر في توجيه هذه العلاقة؛ وفي كلتا الحالتين، يكون المتوجِّه خارجا عن نفسه، منفتحا على المتوجَّه إليه، متسعا لحضوره، مستعدا للإقرار به، كائنا ما كان، شيئا جامدا أو كائنا حيا؛ وعلى قدر المتوجَّه إليه، تزداد قيمة الانفتاح عليه كما تزداد واجباته؛ ولما كان المتوجَّه إليه حسا هو البيت، ولكن عقلا هو ربه الحامي له، كان هذا الانفتاح أنفع أشكال الانفتاح وأوجبها للأدب؛ ولا أقدر على أن يَنهض بحقوق هذا الأدب من المتوجِّه (بكسر الجيم المشددة) الذي يكون قد اجتاز عملية شق الصدر، هذا النهوض الذي يجعل أخلاقيته تزداد حسنا بما لا يزداد به غيرها.

3.3.3. أخلاق القبلة أخلاق اجتماعية: معلوم أن القبلة هي مركز اجتماع بمعنيين اثنين، **أحدهما**، أنها الوجهة التي يستقبلها بوجوههم أهل الميثاق المسلمين؛ **والثانية**، أنها الوجهة التي يقصدها أهل الاستطاعة منهم ويأوون إليها مرة في كل عام، يُذكّرهم جمعهم الحسي فيها بالجمع الغيبي الذي حصل يوم الميثاق الأول؛ **فليس في التربية على روح الجماعة أبلغ من أن تستحضر عقلا هذه الروح حيث أنت في كل يوم عدة مرات، وأن تكون معها حسا حيث هي في كل عام مرة، وأن يَحصُل استحضارك العقلي لها وكونك الحسي معها على شرط الميثاق الأول**؛ وهكذا، يكون أصحاب القبلة أكثر من غيرهم قدرة على التخلق بأخلاق الجماعة متى استوفوا شرط شق الصدر، والشاهد على ذلك تحولهم جماعةً من القبلة الأولى إلى القبلة الثانية.

وجملة القول في حادثة تحويل القبلة أنها تمد الإنسان بأخلاق تجعله يتوسل بالعبارة المحسوسة للانتقال إلى الإشارة المعقولة كما تجعله يطلب الانفتاح والتعرف على الأشياء والأحياء من حوله، ويندفع في الحياة الجماعية متقلبا مع أطوارها

المختلفة، أي أنها تمد الإنسان بأخلاق تخرجه إلى العالم، دلالة ومحيطا ومجتمعا؛ وبهذا، تكون أخلاق تحويل القبلة هي **الأخلاق الحركية** بحق، وليس العالم المنتظَر بأقل حاجة إلى أخلاق الحركة منه إلى أخلاق العمق.

ومن ثم يلزمنا ـ نحن المسلمين ـ أن نجتهد في تعريف غيرنا بمكانة القبلة في التاريخ الأخلاقي للإنسان وتوضيح كيف أن أخلاق القبلة يمكنها أن تحقق الموافقة في الاتجاه والسلوك بين الأفراد داخل العالم الجديد؛ ذلك أن تصدُّع أو ارتفاع حدود المكان بين البلدان بسبب انحسار نفوذ المؤسسات المحلية على اختلافها سوف يجعل أغلب الأفراد **يشعرون بفقدان الوجهة التي إليها يتوجهون** كما لو كانوا في طريق بغير معالم الاهتداء أو كانوا في بحر بغير إبرة الملاحة؛ وفي هذه الحال، ليست تنفع إلا أخلاق تكون ثمرة التربية على اتخاذ الوجهة، حتى يعتصم بها هؤلاء الأفراد في مواجهة هذا الشعور بضلال الطريق؛ ولما كانت أخلاق القبلة بالذات هي هذه الأخلاق بعينها، صار أهل العالَم المنتظر لا يستغنون عنها في معرفة كيف يتحولون من الوجهات الخاصة المتصدعة وكيف يُعيّنون وجهة واحدة متمكنة تجتمع عليها القلوب وتتوجه إليها العقول.

4 ـ الرد على الاعتراضات المحتملة

لا يبقى لنا الآن إلا أن نجيب بإيجاز على سؤالين محتملين: **أولهما** هل يجوز أن تُطيق عقول المستقبل التسليم بهذه الأحداث: "الميثاق الأول" و"شق الصدر" و"تحويل القبلة"؟ **والثاني** هل يجوز أن تقبل هذا العقول الجديدة أخلاقا مستندة إلى الدين الإسلامي؟

الجواب العام على السؤالين معا هو أن الأمر يتعلق أساسا بقدرة المفكر المسلم على مضاهاة أصحاب هذه العقول في النظر والتفلسف؛ وليس من سبيل إلى هذه المضاهاة إلا إذا تزود بأسباب هذه العقلانية الجديدة تزوُّدَ أصحابها بها وعرَف كيف يجعل عقلانيته الميثاقية تحيط بهذه الأسباب العقلانية غير الميثاقية، مبرزا حدودها وعيوبها؛ فلا ريب أن العقل الميثاقي أوسع وأقوم من العقل غير الميثاقي، ألا ترى كيف أن من وراء العقل الأول أفقَ الألوهية، في حين ليس من وراء العقل الثاني إلا أفق الآدمية؟ وشتان بين الألوهية والآدمية؛ فليس في الآفاق أوغل في الاتساع ولا أجمع للحق من الأفق الإلهي؛ وحتى لو زعم بعضهم أن هذا الأفق هو مجرد فرضية متخيَّلة، فإنه يبقى أن العاقل الميثاقي أكثر تمسكا من العاقل غير

الميثاقي بالاتساع البعيد وبالحق الجامع، وهل يستوي فُسحةً واستقامة الذي يتمسك بهما والذي لا يتمسك بهما!

أما عن الجواب الخاص بالسؤال الأول، فقد يدَّعي الذي لا يطيق عقلُه تلك الأحداث الإسلامية الخالدة بأنها مجرد خيالات: إما خيالات ممكنة ـ أي "أوهام" ـ أو خيالات غير ممكنة ـ أي "أساطير"؛ فلِنسلِّمْ لهذا المدعي جدلا بأن هذه الأحداث خيالات واهمة، وليست وقائعَ ثابتة؛ فلا يجوز له أن ينكر أن مكانة الخيال في العقلانية الجديدة سوف تتقوى وتسمو إلى الحد الذي لا يسع هذه العقلانية نفسُها إلا الإقرارَ بحقيقة تداخل التصور العقلي والتوهم الخيالي؛ فدونك الأبحاث التي تجري حاليا في مجال ما يسمى بـ"علوم المعرفة"، والتي اندفعت تُبيّن، بما لا يدع مجالا للشك، كيف أن العقلانية الحديثة في أصولها ومناهجها مبنية على جملة من الخيالات والمثالات، وهي تستند في ذلك إلى نظريات علمية حديثة منها "نظرية الشواهد المثلى" و"نظرية دلاليات الإطارات" و"نظرية الفهم الاستعاري" و"نظرية الفهم القصصي" ليس هذا موضع بسط الكلام فيها(32).

ومتى ثبت وجود الاتصال بين العقل والخيال، تبيَّن أنه من غير المعقول الاكتفاء بالعقل وحده في التفريق بين ما هو واقعي وما هو خيالي، ولا في بيان هل يمكن أن يوجد الواقع مجردا أو هل يمكن أن يوجد الخيال مجردا؛ كما تبيَّن أنه لا معنى للتفريق بين الخيال الممكن وبين الخيال غير الممكن، لأنه يكون قد تم فيه هو أيضا الرجوع إلى حكم العقل وحده، وهذا، على ما ذُكِر، غير معقول، مادام قد تقرر أن العقل لا يستقل بنفسه، وإنما يزدوج بالخيال.

وأما عن الجواب الخاص بالسؤال الثاني، فالذي لا يقبل أن تُبنى الأخلاق على الدين الإسلامي، فإما أنه يقبل أن تُبنى على غيره، وإما أنه لا يقبل أن تُبنى على أي دين سماوي؛ فإن كان الأول ـ أي يقبل انبناء الأخلاق على دين غير الإسلام ـ، فأجدَر به أن يقبل بالدين الإسلامي كأصل تُبنى عليه الأخلاق، لأن الطور الخاتم مِن تحقق الميثاق الأول أعقل الأطوار جميعا؛ فلما كان مضمون هذا الميثاق هو الجمع بين العقل والشرع، لم يَحصل تمام هذا الجمع إلا مع الطور الخاتم من أطواره؛ وإن كان الثاني، ـ أي لا يقبل انبناء الأخلاق على الدين السماوي ـ فإما أنه يقبل أن

(32) انظر: JOHNSON, M.: [1993], **Moral Imagination, Implications of Cognitive Science for Ethics.**

تُبنى الأخلاق على دين أرضي، وإما أنه لا يقبل أن تُبنى على أي دين؛ فإن كان الأول ـ أي يقبل انبناء الأخلاق على الدين الأرضي ـ فأجدَر به أن يقبل بالدين السماوي كأصل تُبنى عليه الأخلاق، لأن المفروض في هذا الدين أنه ينطوي على نماذج مثلى لِما قد يقدَّر وجودُه في الدين الأرضي من منافع وخيرات، والنموذج أحق بالاعتبار مما هو نموذج له؛ وإن كان الثاني ـ أي لا يقبل انبناء الأخلاق على الدين ألبتة ـ فليس أشدَّ من هذا المعترض مناكرة للواقع، لأن واقع الحياة الإنسانية مشبع بالقيم الدينية، ولا أشدَّ منه مجاحدة للمعقول، لأن القيم الدينية ليست بالضرورة مخالفة للمعقول، فيجوز أن تكون معقوليتها متقدمة على طاقة العقل الموجود حاليا، بحيث لا يستطيع أن يدركها الإنسان إلا في طور لاحق من أطوار هذا العقل؛ فحينئذ، يكون من المعقول أن ينتفع بها في طي المسافة التي تفصله عن هذا الطور الآتي؛ كما يجوز أن تكون معقوليتها مجاوزة للعقل الموجود حاليا، فلا يستطيع أن يدركها الإنسان، لا في طور العقل الحالي ولا في طور آت، مهما تقلبت أطواره؛ فحينئذ، يكون من المعقول أن يستنير الإنسان بما فوق طاقة عقله في التقلب في أطوار العقل التي في طاقته.

والآن نستجمع أفكارنا، فنقول: إننا مطالبون أكثر من ذي قبل بوضع فلسفة أخلاقية إسلامية جديدة تجيب عن أسئلة السائل في العالم المنتظَر؛ وقد اجتهدنا في استخراج بعض الأصول العامة التي يمكن أن تنبني عليها مثل هذه الفلسفة، فكان أن انطلقنا من مسلَّمتين أساسيتين هما: "لا إنسان بغير أخلاق" و"لا أخلاق بغير دين"، انبنت عليهما النتيجة الحاسمة، وهي: "لا إنسان بغير دين"، ثم أبطلنا جملة من التفرقات المتداولة التي تتفرع عليها النظريات الأخلاقية غير الإسلامية، وهي "التفرقة بين العقل والشرع" و"التفرقة بين العقل والقلب" و"التفرقة بين العقل والحس"؛ وبعد أن وضعنا في اعتبارنا المقتضى الأخلاقي للعالم المنتظَر ـ وهي أن يكون التخليق بطريق الخبر والحكاية، لا بطريق الأمر والوصاية ـ، قمنا باستخراج أركان ثلاثة للنظرية الأخلاقية الإسلامية: أولها، "ركن الميثاق الأول" الذي يتعلق بالجمع بين العقل والشرع، وقد تفرَّع عليه أن الأخلاق الإسلامية **أخلاق كونية**، لأنها أخلاق موسَّسة لا مجتثة، ومتعدية لا قاصرة، وشاملة لا محدودة، فتكون بذلك أوفق أخلاق للأفق العالمي للإنسان المنتظر؛ والثاني، "ركن شق الصدر"، وهو يتعلق بالجمع بين العقل والقلب، وقد تفرَّع عليه أن الأخلاق

الإسلامية **أخلاق عُمْقِية**، لأنها أخلاق تطهير لا تجميل، وتأهيلٍ لا تثبيط، وتجديدٍ لا تقليد؛ وبهذا، تكون أوفى أخلاق بحاجة الحياة الخاصة للإنسان المنتظَر؛ والثالث، "ركن تحويل القبلة" الذي يتعلق بالجمع بين العقل والحس، وقد تفرَّع عليه أن الأخلاق الإسلامية **أخلاق حركية**، لأنها أخلاق إشارة لا عبارة، وانفتاحٍ لا انغلاق، واجتماعٍ لا انقطاع، فتكون أقدر أخلاق على هداية الإنسان المنتظَر.

وباختصار، ينبغي للنظرية الأخلاقية الإسلامية أن تأخذ بمبدإ مقتضاه أن **الأخلاق الإسلامية أخلاق كونية لا محلية، وعُمْقِية لا سطحية، وحركية لا جمودية**؛ وكل أخلاق للإنسان تكون هذه هي سماته لا يمكن إلا أن تكون هي **الأخلاق الحسنى**.

الفصل السابع

دعوة العودة إلى أخلاق الإسلام: كيف نفك عنها طوق الحصار؟

ليس يخفى أننا كنا نسعى منذ صدور كتابنا: **العمل الديني وتجديد العقل** إلى الإسهام في تجديد الفكر الديني الإسلامي بما يؤهله لمواجهة التحديات الفكرية التي ما فتئت الحضارة الحديثة تتمخّض عنها، بل كنا نسعى، على وجه الخصوص، إلى وضع نظرية أخلاقية إسلامية مستمدة من صميم هذا الفكر، نظريةٍ تُفلح في التصدي للتحديات الأخلاقية لهذه الحضارة بما لم تُفلح به نظائرها من النظريات الأخلاقية غير الإسلامية أو غير الدينية كما تجلى ذلك في الفصل السابق.

كما لا يخفى أن سعينا المتواصل إلى تجديد فكر الإسلام وبعث أخلاقِه وأمثالَه من المساعي التي عرفتها اليقظة الدينية الحديثة التي يشهدها العالم الإسلامي تدخل ضمن ما يُسمى بـ"الدعوة إلى عودة الإسلام"؛ لكن يبدو أن هذه الدعوة تلاقي من خصومها، على اختلاف فئاتهم وانتماءاتهم، أنواعا من التضييق والتشنيع، حتى نالوا منها ما نالوا واستطاعوا أن يتطاولوا على ما لم يكونوا يجرؤون عليه من شعائر هذا الدين الإلهي ومكارم أخلاقه، بل صار بعضهم ـ على شدة ضعف زاده من المعرفة العلمية عموما والمعرفةِ الإسلامية خصوصا ـ يدَّعي الوصاية على المسلمين كافة، فيُملي عليهم كيف ينبغي أن يفكروا في دينهم، ونيتُه المبيَّته إنما هي أن يخرجهم من هذا الدين من حيث لا يشعرون؛ فلا شيء يغتاظ منه خصوم هذا الدين مثلما يغتاظون من الدعوة إلى رجوع الإسلام كما كان، قويا في حضوره ومبدعا في عطائه؛ وعلى قدر الغيظ الذي يأكل صدورهم، تكون محاصرتهم لهذه الدعوة ومضايقتهم للقائمين بها.

لذا، نريد، من خلال طرحنا لهذا السؤال الجديد وتخصيص هذا الفصل للجواب عليه، أن نبين كيف يمكن التصدي لهذا التضييق والتشنيع مع تحديد مسؤولية المسلمين أنفسهم فيهما؛ فلنمض إذن إلى بسط الكلام في أنواع هذه

المحاصرة وفي طرق رفعها بعد وضع تحديد متميز لمفهوم "الدعوة" يتفق مع نظرتنا الأخلاقية.

1 ـ أركان دعوة العودة إلى الإسلام

لا بد من بيان مقصودنا من "الدعوة"، دلالة و إحالة ـ أو، إن شئتَ قلتَ، مفهوما وماصَدَقا ـ لكي يتضح ما ننظر فيه من حالها و نتكلم عنه من مآلها.

1.1 . مفهوم "الدعوة إلى رجوع الإسلام"

تنبني دلالة "الدعوة" ـ أو مفهومها ـ في نظرنا على ركنين اثنين:

أحدهما، **التنوير**، والتنوير لغة هو الإخراج من الظلمة إلى النور؛ ومعلوم أن الجهل ظلمة والمعرفة نور، فيكون التنوير المقوم للدعوة **توعية** تُخرج المدعو من ظلمة الجهل إلى نور المعرفة؛ ومعلوم أيضا أن الإسلام يجعل من كل فعل، كائنا ما كان، خُلُقا صريحا يُحمَد أو يُذَم، أو قل يَحسُن أو يَقبُح؛ فإذن الفعل المعرفي، على خلاف الظن السائد، يُعدُّ فعلا خلقيا في الممارسة الإسلامية، بدليل وقوعه تحت الحكم بالحسن أو بالقبح؛ فهناك المعرفة التي تجلب الخير، فتكون حسنة، وهناك المعرفة التي تجلب الشر، فتكون قبيحة؛ وعلى هذا، يكون التنوير المقوِّم للدعوة إلى رجوع الإسلام عبارة عن **توعية خلقية صريحة تُخرج المدعو من ظلمة الجهل التي غشيته خلال قرون إلى نور المعرفة الذي كان يهتدي به قبل هذا الغَشْي الطويل.**

و الركن الثاني هو **التحرير**، والتحرير لغة هو الإخراج من العبودية إلى الحرية؛ ومعلوم أن التعلق بالمخلوق عبودية والتعلق بالخالق حرية، فيكون التحرير المقوِّم للدعوة **تعبئة** تُخرج المدعو من العبودية للمخلوق إلى الحرية في الخالق؛ ومعلوم أيضا أن الإسلام يجعل من كل حركة، كائنة ما كانت، عملا صريحا يَصلُح أو يفسد؛ فإذن حركة التعلق بالشيء، على خلاف الظن السائد، حركة عملية في الممارسة الإسلامية، بدليل وقوع الحكم عليها بالصلاح أو الفساد؛ فهناك التعلق الذي يجلب الخير، فيكون مُصلحا، وهناك التعلق الذي يجلب الشر، فيكون مفسدا؛ و على هذا، يكون التحرير المقوِّم للدعوة إلى رجوع الإسلام عبارة عن **تعبئة عملية صريحة تُخرج المدعو من العبودية للمخلوق التي سقط فيها مبكرا إلى الحرية في الخالق التي كان يتصف بها قبل هذا السقوط السريع.**

و على الجملة، تكون دلالة الدعوة إلى العودة إلى الإسلام جامعة بين مقتضى التنوير الذي هو توعية خلقية تخرج المدعو من الجهل السابق إلى المعرفة النافعة وبين مقتضى التحرير الذي هو تعبئة عملية تخرجه من قيود المخلوق القديمة إلى أفضال الخالق الواسعة.

2.1 ـ ماصَدَق "الدعوة إلى رجوع الإسلام"

تنبني إحالة "الدعوة" ـ أو ماصَدَقها[1] ـ في رأينا هي الأخرى على ركنين اثنين:

أحدهما **العموم**، ومقتضاه أن دعوة الرجوع إلى الإسلام ليست، كما ظن بعضهم، عملا خاصا تتولاه فئة معلومة من المسلمين، وإنما هي عمل عام ينهض به كل مسلم مسلم، أيا كان وحيثما كان و أنى كان؛ فقد يأتي به الواحد من الخاصة، عالما كان أو حاكما ـ إذ يجوز أن يكون الحاكم المتبصر المخلص داعية مَثَله في ذلك مَثَل العالم المتمكن المجاهد ـ كما قد يأتي به الواحد من الجمهور، متعلما كان أو محكوما، بل قد يقوم به الشعب الكثير بكامله، حكاما ومحكومين، علماء ومتعلمين، إذ يجوز أن يكون الشعب الملتئم الصف والمتحد المقصد بمنزلة الداعية الواحد.

والركن الثاني، **السلوك**، ومقتضاه أن الأصل في دعوة الرجوع إلى الإسلام ليس، كما يظن الجمهور، قولا يقع به التوجه إلى المدعو، بل هو فعل يتجلى في السلوك يلحظه هذا المدعو، وقول الداعية إنما هو أمر تال له متفرع على فعله؛ انظر كيف أن القرآن الكريم جعل الدعوة على قسمين، كلاهما دعوة سلوكية، وهما: "الدعوة بالحكمة" و"الدعوة بالموعظة الحسنة"، إذ "الموعظة الحسنة" هي القول العملي المسدَّد في مقاصده و"الحكمة" هي القول العملي المسدَّد في مقاصده والمؤيَّد في وسائله[2].

---

(1) "الماصدق" اصطلاح منطقي مركب من الحرف: "ما" والفعل: "صَدَق"، ومعنى قولنا: "ماصدق اللفظ كذا" هو مجموع الأفراد أو الأعيان أو الذوات التي يصدق عليها هذا اللفظ، أي ينطبق عليها بصدق.

(2) لقد درج أغلب المفسرين على اعتبار أن الآية الكريمة: "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن، إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله و هو أعلم بالمهتدين" (سورة النحل، الآية 125)، تذكر طرقا ثلاثة للدعوة على وجه العموم هي: =

تترتب على هذين الركنين الإحاليين نتيجتان أساسيتان:

إحداهما، أن المسلم، كائنا ما كان، داعية بالأصالة؛ فلمَّا كان مرجع الحكم في الدعوة هو السلوك، لا القول، كان سلوكه شاهدا على دعوته، سواء توسل فيها بالقول أم لم يتوسل به.

والأخرى، أن الأمة الإسلامية، بمختلف شعوبها، هي بمثابة داعية واحد؛ وتوضيح ذلك أنه حيثما وُجِدت أسباب سلوكية متنورة ومتحررة مستمدة من الشرع الإلهي، فثمة يقينا مظاهر للعمل الدعَوِي؛ ومعلوم أن الأمة الإسلامية في مجموعها تعتمل فيها هذه الأسباب السلوكية التنويرية و التحريرية، فيلزم أن تكون، باحتضانها لهذه الأسباب، أمة داعية، سواء تقلد هذا الشعب أو ذاك من شعوبها أمر الدعوة إلى رجوع الإسلام، واعيا بدوره التنويري والتحريري أم لم يتقلده، لاعتبارات هي إلى ضعف الإيمان أقرب منها إلى قوته.

و على الجملة، يكون ماصدَق الدعوة إلى رجوع الإسلام جامعا بين مقتضى العموم الذي يجعل من حق كل فرد أو شعب مسلم أن يقوم بهذه الدعوة وبين مقتضى السلوك الذي يجعل وصف الداعية قائما بالمسلم الواحد ولو من غير صدور

= "الحكمة" و "الموعظة الحسنة" و "المجادلة الحسنى"؛ وهذا التقسيم يوافق نظرتنا إلى العقل، ذلك أن العقل عندنا على مراتب ثلاث: أعلاها "العقل المؤيد" الذي يختص به صاحب الحكمة، وأوسطها "العقل المسدد"، و يختص به صاحب الموعظة الحسنة، وأدناها "العقل المجرد"، ويتميز به صاحب المجادلة الحسنى (انظر كتابنا **العمل الديني وتجديد العقل**، ط.2، المركز الثقافي العربي، بيروت)؛ إلا أن الدعوة إلى إحياء أخلاق الإسلام، وهي في نظرنا دعوة خاصة، لا تكون إلا بالعمل، ويكون العمل في مرتبة الحكمة وصفا قائما بصاحبها، أي حالا دائما له، ويكون في مرتبة الموعظة الحسنة فعلا حاصلا لصاحبها من غير دوام؛ أما المجادلة الحسنى، فلا عمل فيها، إذ هي تجريد محض، فلا تكون طريقا مستقلا في الدعوة إلى رجوع الإسلام، و إنما هي وسيلة يستعان بها في بيان الحكمة و الموعظة الحسنة نفسهما متى وقع الاعتراض عليهما؛ وقد أشار فخر الدين الرازي في التفسير الكبير إلى إمكان قصر الدعوة على الطريقين الأولين من غير أن تكون نظرتنا إلى "المجادلة الحسنى" هي عين نظرته إليها، إذ حملها على المعنى الخاص المنقول عن اليونان، وهو "الإلزام و الإفحام"، ونحن نحملها على معنى "العقل المجرد" في عمومه؛ وسنرى في موضعه كيف أن كثيرا من الدعاة اليوم انتهوا إلى حصر الدعوة في المجادلة الحسنى باتباعهم طريق التجريد فيها، تأثرا بمسلك خصومهم، فارتكبوا بذلك خطأين: أحدهما أنهم جعلوا ما ليس طريقا في الدعوة إلى عودة الإسلام طريقا فيها؛ والثاني، أنهم استغنوا به عن غيره مما هو أولى أن يكون طريقا في هذه الدعوة.

قول ملفوظ عنه وكذلك قائما بالأمة الإسلامية جمعاء ولو من غير تقلد ظاهر لهذه الدعوة الإحيائية.

2 ـ ضروب المحاصرة للدعوة إلى عودة الإسلام

لقد تَبَيَّن كيف أن الدعوة إلى عودة الإسلام من حيث دلالتها ـ أو مفهومها ـ دعوة تنويرية وتحريرية ربانية، أي دعوة تبلغ النهاية في وصل الإنسان بربه، وتَبَيَّن أيضا كيف أنها من حيث إحالتها ـ أو ماصدقها ـ دعوة عامة وسلوكية حية، أي دعوة تبلغ النهاية في وصل الإنسان بالإنسان.

و إذا ظهر أن دعوة العودة إلى الإسلام دعوة لا كسائر الدعوات، فلا غرابة أن تتولى الدعواتُ غير الربانية أو غير الإنسانية مخاصمتها، ويعمل بعضها بشتى الوسائل على قطع أسباب التنوير والتحرير التي تحملها، فضلا عن السعي إلى محو صبغتها العمومية والسلوكية؛ والقانون مُطَّرِد على أنه ما من دعوة صالحة إلا ووَجدَت في طريقها دعوة فاسدة تدافعها، فما الظن إذا كانت هي أصلح الدعوات شأن الدعوة إلى رجوع الإسلام!

و الذي يُقلِّب نظره في مظاهر هذه المخاصمة المتزايدة لهذه الدعوة الأصلح من حوله وفي أفقه، فلا بد من أن يتبين أن أشدها إساءة لها في هذا الطور من أطورها إنما هو: "المحاصرة"؛ فالدعوة إلى رجوع الدين الإسلامي في أخلاقه المسدَّدة والمؤيَّدة هي اليوم من دون غيرها **دعوة محاصَرة بما لا يُحاصَر به غيرها.**

ومعلوم أن **المحاصرة** إجمالا هو كل تضييق يَحدُّ من قدرة الشيء على بلوغ مقصده الأصلي الذي يورِّثه قيمة معتبرة في الوجود؛ ولما كان المقصد الأصلي للدعوة إلى رجوع الإسلام هو استعادة التنوير والتحرير، كانت محاصرتها عبارة عن التضييق الذي يحد من قدرتها على استعادة دورها في تنوير العباد وتحريرهم؛ وبما أنها دعوة يتحملها جميع المسلمين وتظهر في مختلف سلوكاتهم، فإن محاصرتها تكون محاصرة لكل وحد منهم كما أن محاصرة بعضهم تكون محاصرة لكلهم.

و معلوم أيضا أن كل ما يمنع الشيء من الوصول إلى المقصد الذي يتحدد به وجوده يُعَد ظلما صريحا لهذا الشيء، فيلزم من ذلك أن محاصرة الدعوة إلى رجوع أخلاق الإسلام **ظلم** لا غبار عليه؛ و بما أن الظلم يكون على قدر الشيء الذي نزل

به، بحيث إذا زادت رتبته زاد، وإذا نقصت نقص، فإن ظلم هذه الدعوة الإحيائية يكون قد بلغ النهاية في الظلم، مادام أنه لا شيءَ يعلو على الدعوة إلى التمسك بدين الله، لا دلالة ولا إحالة.

غير أن مزيد التأمل في هذه المحاصرة يجعلنا نتبين أنها على أنواع مختلفة نحصي منها ثلاثة أساسية نسميها على التوالي: "المحاصرة الخارجية" و"المحاصرة الداخلية" و"المحاصرة الذاتية".

1.2 ـ المحاصرة الخارجية

واضح أن المقصود بـ "المحاصرة الخارجية" هو محاصرة القوى الخارجية المهيمنة عبر مؤسساتها المبثوثة في أرجاء العالم كله للداعية المسلم، مستندة في إثبات مشروعية هذه المحاصرة إلى اعتبارين باطلين:

أ. اعتبار الدعوة إلى رجوع الإسلام **عملا إرهابيا**: سعى المحاصر الخارجي ـ طيلة سنوات دامت مدة كفاح الشعوب الإسلامية المستعمرة من أجل تحررها وتقرير مصيرها بنفسها ـ إلى أن يُعوِّد النفوس عامة على الربط بين العمل المسلح التحرري وبين العنف الإرهابي، وتمادى في ذلك حتى تكييف وجدان الناس ـ بِمَن فيهم بعض أبناء هذه الشعوب ـ بعادة الربط بينهما، فأخذت تحصل لهذه النفوس النفْرَة الشديدة من كل ما نُسب إلى الإرهاب، إن حقا أو باطلا، من غير أن تجد الحاجة إلى أن تتبين حقيقة هذه النسبة.

و من هنا عَمَد هذا المحاصِر (بالكسر) إلى أن ينتقي من الإسلام ـ و هو دين كثير من الشعوب التي تحررت من نير الاستعمار ـ المعاني الدينية التي يسهل عليه من جهتها التلبيس على الناس وإيقاعهم في الخلط بين الدعوة إلى رجوع الإسلام وبين الإرهاب الصريح، فكان أن حرَّك وسائله الإعلامية المختلفة لتشويه مدلول "الجهاد"، حتى رسَّخ في الأذهان أن الجهاد إنما هو نموذج العنف الذي لا يضاهى؛ ومن ثَمَّ، غدا الإسلام، لكونه ينبني على ركن الجهاد، رمزا للإرهاب الديني بدون منازع، وغدا كل من دعا إلى العودة إليه داعيا إلى الإرهاب.

ب. اعتبار الإسلام **خطرا حضاريا**: استند المحاصِر الخارجي إلى ما حصَّله من مكاسب علمية وتقنية لكي يبث في العقول أن الحضارة الغربية هي أرقى الحضارات الإنسانية، وأنها هي وحدها السبيل الكفيل بتحقيق التقدم والسعادة للشعوب وتمادى في ذلك حتى تكييف وجدان الناس بالتسليم بهذه المزاعم، فأخذت تحصل للنفوس

الرغبة الشديدة في كل ما نسب إلى الحداثة الغربية، إن خيرا أو شرا، من غير أن تجد الحاجة إلى أن تتبين حقيقة هذه النسبة.

ثم مضى يبث في الناس أن قيم الإسلام هي أشد القيم مخالفة لقيم الحضارة الغربية؛ وإذا صح هذا، صح معه أيضا أن انبعاث هذه القيم من جديد مع تحرر الشعوب الإسلامية ومع تطلع بعضها إلى فرض خصوصيته، لابد وأن يضر أشد الضرر بأهداف هذه الحضارة، توسعا في الآفاق ووضعا للقيم الكونية، ولا سيما أن النظام القيمي للحضارة الغربية انفرد، بعد انتهاء الصراع الإيديولوجي بين أطراف هذه الحضارة غير الإسلامية، بتمام الهيمنة والتأثير على الصعيد العالمي.

و هكذا، فلما بلغ الغرب مراده في ترسيخ الاعتقاد بأن الدعوة إلى رجوع الإسلام إرهاب صريح وأن ما تدعو إليه خطر محدق، فقد استطاع أن يضرب على الدعاة حصارا ليس أضر منه بدورهم في استعادة التنوير والتحرير، ولا أذل منه لمكانة المسلمين بين الأمم.

و يكفي أن نذكر من مظاهر هذا الإضرار و الإذلال ما يتعرض له الداعية المسلم في البلاد الأجنبية من ضروب الحد لأقواله وأفعاله، إن إغلاقا لمراكز الدعوة أو منعا للتجمعات بها أو تضييقا لاتصالاته أو تقييدا لتنقلاته أو مراقبة لحركته أو تتبعا لآثاره، وكذا ما يتعرض له من ضروب الأذى لشخصه، فقد يودع السجن أو تقام عليه الحراسة أو تحاك له المؤامرات أو يُدَّخر للمحاكمة في المناسبات أو يكون موضع مساومة مع حكومات وطنه.

2.2 ـ المحاصرة الداخلية

ليس المقصود بـ "المحاصرة الداخلية" محاصرة الأنظمة الداخلية الحاكمة لدعاة الرجوع إلى الإسلام فحسب، بل أيضا كل أنوع المحاصرة التي تمارسها عليهم مختلف التكتلات الموجودة في أَوْطانهم والتي تناهض، سِرّا أو عَلَنا، طوعا أو كرها، مثل هذه الرجوع الديني، بين أحزاب وجمعيات ومنظمات وجماعات؛ فليس الداعية إلى عودة أخلاق الإسلام طليق الكلمة ولا واسع الحركة ولا مفتوح المجال ولا ممنوح الفرصة في كل أقطار البلاد الإسلامية، إن لم يبلغ التضييق عليه في بعضها من لدن هذا النظام أو ذاك أو من لدن هذا التنظيم أو ذاك مقدار ما بلغه التضييق الخارجي على تنقلاته وعلاقاته وتصرفاته أو أكثر من ذلك؛ والمحاصرة الداخلية عندنا هي بمنزلة محاصرة الداعية لأخيه، ما دامت الدعوة إلى هذه العودة،

كما أسلفنا ذكره، من حق كل مسلم، حاكما كان أو محكوما، متكتلا كان أو مستقلا؛ وقد نرد أسباب هذه المحاصرة إلى ثلاثة أساسية:

أ. أن الغرب استطاع أن يُقنع، رغبة أو رهبة، بعض الحكام و الزعماء المسلمين أنفسهم بآرائه المغرضة عن دعاة الإحياء الديني، حتى صار هؤلاء الحكام و الزعماء لا يرون فيهم، مع أنهم من أبناء جلدتهم وورثة عقيدتهم، إلا ما يراه فيهم أعداؤهم، بل صاروا لا يتورعون عن تسميتهم بـ "الإرهابيين" أو "المتطرفين" أو "المارقين" أو "الزنادقة" كما يسميهم بذلك أعداؤهم سواء بسواء، ويتشددون في مقاطعتهم و محاصرتهم كما يقاطعهم أولئك الأعداء.

ب. أن التنافس على النفوذ بين الخاصة من دعاة هذه العودة، لاسيما الحكام والزعماء منهم، قد جعل بعضهم يطمع في أن يستأثر بالدعوة لنفسه، متذرعا بقوته أو موقعه أو صواب رأيه؛ ولا غرابة أن يؤدي هذا الاستئثار إلى إسهام بعضهم في المحاصرة الخارجية المضروبة على إخوانهم من الحكام والزعماء المسلمين، إن بالتشجيع عليها أو الرضى عنها أو السكوت دونها.

ج. أن التنافس على هذه الدعوة الإحيائية بين العامة من الدعاة وبين الخاصة منهم جعل علاقة الحاكم بالمحكوم أو علاقة المتكتل بالمستقل تُظهر هذا التنافس بمظهر التشويش على الحكم أو المزاحمة في النفوذ أو التنازع على السلطة، مما أدى إلى اتخاذ الداعية الحاكم أو الزعيم لتدابير حصارية في شأن من يَعُدهم من المشوشين أو المزاحمين أو المنازعين من جمهور الدعاة، وخاصة إذا ثبت خروجهم بهذه الدعوة من مقام التوضيح لإحياء مبادئ الإسلام الخلقية والعملية إلى مقام التنديد بأعمال التسلط السياسي أو القمع الاجتماعي لبعض الحكام.

3.2 ـ المحاصرة الذاتية

المقصود بـ "المحاصرة الذاتية" عندنا المحاصرة التي يضربها الداعية بنفسه على نفسه، ذلك أن من دعاة عودة الدين مَن وقع في محاصرة دعوته بسبب ما اتبعه فيها من أساليب معوجة في التنوير والتحرير، ويأتي اعوجاجها من كونه اقتبس هذه الأساليب من ثقافات أجنبية اشتهر عنها مخاصمتها للدين دون أن يتفطن إلى صدور هذا الاقتباس منه ولا أن يتفطن إلى وجوه مخالفة هذه الأساليب لروح الدعوة الإسلامية؛ و نقف عند أسلوبين منها:

أولهما، **الحرَكية التسييسية**: ما لبثت الدعوة إلى إحياء الدين أن انتقلت على

يد بعض الدعاة من طابعها التنويري الرباني القائم في تربية المدعو على المعاني الأخلاقية التي تُقرِّبه من أخيه وعلى المسالك العملية التي تقربه من ربه إلى طابع تنويري وتحريري غير رباني مبناه "التسيس" الصريح طبقا لمقتضاه في هذه الثقافات الأجنبية العلمانية، وذلك بحجة نهوضهم بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ والواقع أن هذا التسييس المجلوب يقتل في النفس القيم الروحية التي ترفع الهمة ويستبدل مكانها قيما مادية لا مطمع في الآخرة من ورائها، لأن الأصل فيه هو الالتفات عن الإيمان و إخراج الآجل من الحسبان، في حين أن حقيقة الدعوة إلى رجوع الإسلام ينبغي أن تقوم في تبصير المدعو بما نسيه أو تناساه من معان ربانية تزيد في أخلاقيته و تعلو بإنسانيته، فيكون مبناها إذن على "التأنيس"، لا على التسييس.

وعلى هذا، فإن الداعية الذي ينتقل إلى التوسل في عمله بطريق التسييس المقتَبس من جماعات غير متدينة يُضيِّق أفق دعوة الإحياء الإسلامي بما لا مزيد عليه، إن لم يخرج بها إلى نقيض مقصودها، ويكون حال الداعية الذي يطمع في الجمع بين المقتضى التنويري الروحي للدعوة ومقتضى التسييس المادي كحال من يطمع في الجمع بين النقيضين؛ وما دَرَى هذا الداعية أن السياسة التي يجوز أن توافق الدين لا تكون إلا السياسة الأخلاقية لإصلاح فئات المجتمع، وليست السياسة اللاأخلاقية لحيازة السلطة!

و الثاني، **العقلانية التجريدية**، لَمّا كانت المجتمعات الغربية الحديثة تزهو بعلومها الدقيقة وبتقنياته المتطورة وتنسبها إلى علو كعبها في تحرير العقل الإنساني، فقد ظن الداعية أن تقليد الغرب في هذا الأسلوب التحريري يفضي إلى النهوض بوضع المُسلمين، وما درى هذا الداعية أن العقلانية ليست ضربا واحدا، وإنما هي عقلانيات كثيرة، وأن ما عرفه الغرب منها يقف عند حد الأخذ بأدناها و هو ما سميناه بـ "العقل المجرد"[3] !ومن خصائص هذا العقل أنه، أولا، عقل يُقدِّم النظر على العمل، إن لم يأخذ بالنظر ويترك العمل، وأنه، ثانيا، عقل يطلب العلم لذاته، لا لِما يثمره من المنافع، وأنه، ثالثا، عقل يقتصر على العلم بظاهر الأشياء وعاجلها، ولا يتطلع أبدا إلى العلم بباطنها أو آجلها؛ ولذا، فالعقل المجرد قد يُورِّث النظر الضال كما قد يورث العلم الضار.

أما العقل الذي يَتوسل به المسلم، فينبغي أن لا يُكسبه إلا النظر الهادي والعلم

(3) انظر تفاصيل هذا الموضوع في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

النافع، ولا يستقيم له ذلك إلا إذا تقيَّد على الدوام بطلب المقاصد العملية والآجلة التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، متعاطيا بناء المقاصد النظرية والعاجلة عليها، وهو ما أسميناه بـ"العقل المسدد" في مقابل "العقل المجرد"؛ وعلى هذا، فإن الداعية الذي ينتقل إلى التوسل بطريق التجريد المستعار يُضيِّق أفق الدعوة الإسلامية بما لا مزيد عليه، إن لم يخرج بها إلى نقيض مقصودها، ويكون حال الداعية الذي يطمع في الجمع بين المقتضى التحريري لهذه الدعوة الإحيائية ومقتضى العقل التجريدي كحال من يطمع في الجمع بين النقيضين مَثَله في ذلك مَثَل من يجمع بين هذه الدعوة والتسييس.

3 ـ سبل رفع المحاصرة عن الدعوة إلى عودة الإسلام

إذا عرف المسلم أن المحاصرة المضروبة على دعوة العدوة إلى الإسلام هي في الحقيقة محاصرات ثلاث: "محاصرة خارجية"، أي حصار غير الداعية للداعية، و"محاصرة داخلية"، أي حصار الداعية للداعية، و"محاصرة ذاتية"، أي حصار الداعية لنفسه، فقد وجب عليه أن يطلب بأقصى طاقته السبل الكفيلة لدفع هذه المحاصرات المختلفة؛ وإذا ما تأملنا قليلا في هذه السبل، وجدنا أن بعضها أقدر من غيرها على التصدي لهذه المحاصرة المُثلَّثة، وهي تلك التي تستند إلى مبادئ نسميها "مبادئ رفع المحاصرة"، وهي: "مبدأ تصديق الفعل للقول" و"مبدأ ترتيب التغيير" و"مبدأ تقديم العمل بالتغيير الأقوى".

1.3. مقتضيات مبادئ رفع المحاصرة

أما "مبدأ تصديق الفعل للقول"، فمقتضاه أنه ينبغي للداعية إلى إحياء الإسلام أن تقوم به هو ذاته نفس الصفات الإسلامية التي يتصدر لدعوة غيره إليها؛ إذ بفضل هذا الاتصاف، تصير وسيلة الداعية موافقة لمقصده، وفي هذه الموافقة استدرار للعون الإلهي، تسديدا وتأييدا.

وأما المبدآن الآخران، وهما: "مبدأ ترتيب التغيير" و"مبدأ تقديم العمل بالتغيير الأقوى"، فنستنبطهما من حديث التغيير الشهير، وهو: "من رأى منكم منكرا، فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"[4]؛ فواضح أن هذا الحديث ينص على أشكال ثلاثة من تغيير المنكر؛ وهي الآتية:

(4) جاء هذا الحديث عند مسلم في صحيحه وأحمد في مسنده وغيرهما.

أ. **التغيير باليد**: المراد به في تأويل الجمهور هو: "أن تَستعملَ القوة والبطش في تغيير المنكر" على وجه الخصوص، ونرى أنه يجوز حمله أيضا على مدلول أوسع، وهو: "أن تُحدِث التغيير الذي يكون في يدك"، بمعنى أن تقوم بالتغيير الذي تملك أسبابه في **الحال**.

ب. **التغيير باللسان**: المقصود به في تأويل الجمهور هو: "أن تَحثَّ على الرد والرفض" على وجه الخصوص، ويجوز حمله كذلك على مدلول أعم، وهو: "أن تعمل على أن يصير التغيير في يدك"، بمعنى أن تطلب أسباب التغيير في **الاستقبال** متى لم تملكها في الحال.

ج. **التغيير بالقلب**: المراد به في تأويل الجمهور هو: "أن تُضمِر السخط والاستنكار" على وجه الخصوص، ويجوز حمله أيضا على مدلول أشمل، وهو: "أن تدوم على نية أن يصبح التغيير في يدك"، بمعنى أن تحفظ في نفسك **نية الظفر** بأسباب التغيير متى لم تملكها في الحال ولا في المستقبل المنظور لك.

وبعد توسيعنا لمفهوم كل شكل من أشكال تغيير المنكر الثلاثة ووصلِنا بعضَها ببعض، نستنبط من هذا التأويل الأعم للحديث الشريف مقتضى المبدأين الأخيرين، وهما: "مبدأ ترتيب التغيير" و"مبدأ تقديم العمل بالتغيير الأقوى".

أما **مبدأ تغيير الترتيب**، فمقتضاه أن هذه الأشكال الثلاثة من التغيير ليست أقساما متباينة، وإنما هي مراتب متفاوتة؛ فالتغيير باليد ينزل أعلى الرُّتب، يليه التغيير بالقول، فالتغيير بالقلب، بحيث يكون التغيير الأدنى لازما من التغيير الأعلى من غير أن يصح العكس، أي أن التغيير باليد تغيير باللسان وأن التغيير باللسان تغيير بالقلب، فيكون التغيير باليد تغييرا بالقلب؛ فحينئذ، يتضح من تأويلنا الموسَّع للحديث أن نية تحصيل أسباب التغيير محفوظة في جميع مراتب التغيير المذكورة.

وأما **مبدأ تقديم العمل بالتغيير الأقوى**، فمقتضاه أن العمل بهذه الأشكال الثلاثة من تغيير المنكر ليس من باب التحكم أو الاختيار، وإنما هو من باب الترجيح أو الاضطرار؛ فالتغيير باليد أوْلى من التغيير باللسان، ولا يُصار إلى التغيير باللسان إلا إذا تعذر التغيير باليد كما أن التغيير باللسان أولى من التغيير بالقلب، ولا يُصار إلى التغيير بالقلب إلا إذا تعذر التغيير باللسان.

ومتى علمنا أنه لا منكَرَ شرٌ مِن قَطْعِ الإنسان عن ربه وقطْعِه عن أخيه الإنسان، وأنه لا معروفَ، على العكس من ذلك، خيرٌ مِن وَصْل الإنسان بربه ووصلِه بأخيه

الإنسان ـ وهو بالذات ما تتعهد به دعوة إحياء الدين في قيامها على استعادة التحرير والتنوير ـ فقد لزم أن يكون من يتصدى لهذه الدعوة بالمخاصمة أو المناهضة آتيا بأنكر المنكرات، كما لزم أن يكون التغيير لهذا المنكر أوجب الواجبات.

2.3. نتائج مبادئ رفع المحاصرة

فلننظر الآن كيف أن تطبيق هذه المبادئ الثلاثة لتغيير المنكر يفضي إلى معرفة الطريق الصحيح الذي يوصِّل إلى رفع المحاصرة عن دعوة العودة إلى الإسلام بأشكالها الثلاثة.

إذا أخذنا بالمبدإ الثاني ـ أي مبدأ ترتيب التغيير ـ في الحكم على مواجهة الداعية الإحيائي للحصار الخارجي الذي يتعرض له، وجدنا أنه لا يستطيع أن يغيره بيده، وإلا ما كان ليبقى متحملا لضرره أمدا طويلا؛ ولا هو يستطيع أن يغيره بلسانه، وذلك لاحتمال أن يكون أخوه، هو أيضا، محاصِرا له أو متواطئا مع عدوه الخارجي، فلا يُعينه على هذا التغيير باللسان لكي يكون نافذا، هذا إن لم يواجهه بتغيير مضاد ـ ما دام يحق له أن يكون داعية مِثله ـ يجد فيه العدو سندا لمواصلة حصاره الخارجي له، بل قد يجد فيه دعوة إلى التشدد والتمادي فيه؛ فإذن كل ما يستطيعه الداعية الإحيائي هو أن يغير المحاصرة الخارجية بقلبه، أي أن يدوم على نية رفعه.

أما إذا نحن أخذنا بنفس المبدإ في الحكم على مواجهة الداعية للحصار الداخلي الذي يتعرض له، وجدنا أن الداعية لا يستطيع أن يغيره بيده لمباركة العدو لهذه المحاصرة واستعداده للتدخل فيه أو لاحتمال وقوع الفتنة بين المسلمين؛ فعندئذ، كل ما يستطيعه الداعية الإحيائي هو أن يغيره بلسانه، أي أن يطلب تغييره في المستقبل.

يترتب على هذا أن الداعية الإحيائي لا يستطيع أن يغير بيده إلا المحاصرة الذاتية، أي حصاره لنفسه.

وإذا أخذنا بالمبدإ الثالث الذي يتضمنه حديث التغيير ـ أي مبدأ تقديم العمل بالتغيير الأقوى ـ في الحكم على هذه المواجهة لأنواع المحاصرة، فيلزم الداعية تقديم رفع حصاره لنفسه على رفع حصار أخيه له، وبالأحرى رفع حصار الأجنبي، ما دامت قدرته على حصاره لنفسه تفوق قدرته على ما سواه، ومقامه فيه هو مقام التغيير باليد بموجب المبدإ الثاني، كما يلزمه تقديم رفع حصار أخيه على رفع

حصار الأجنبي، بما أن قدرته على الأول تفوق قدرته على الثاني، ومقامه فيه هو مقام التغيير باللسان بموجب هذا المبدإ الثاني.

فإذن تكون نتيجة تطبيق المبدأين: الثاني والثالث، مجتمِعَين على واقع المحاصرة الذي يعاني منه الدعاة أن المحاصرة الخارجية لا يمكن رفعها إلا برفع المحاصرة التي يضربها بعضهم على بعض، وأن هذه المحاصرة الثانية لا يمكن رفعها بدورها إلا برفع المحاصرة التي يضربها الدعاة على أنفسهم.

وأخيرا إذا أخذنا بالمبدإ الأول من مبادئ رفع المحاصرة ـ أي مبدإ تصديق الفعل للقول ـ في الحكم على هذه المواجهة للحصار، وجدنا أن الداعية لا يستطيع رفع محاصرته لنفسه إلا إذا ظهرت ثمار دعوته في نفسه قبل ظهورها في غيره، سواء أكان أخا له في الداخل أم كان عدوا له في الخارج.

كما تكون نتيجة المبادئ الثلاثة مجتمعةً أنه على دعاة الرجوع إلى الإسلام أن يتعاطوا أولا فكَّ حصارهم لأنفسهم عن طريق التحقق بالأوصاف التنويرية والتحريرية التي يدْعون إليها؛ حتى إذا استقام لهم هذا الأمر وتحققوا في ذواتهم بمبادئ دعوتهم، أمكنهم حينئذ دفع أذى الحصارين الآخرين: الداخلي والخارجي؛ فلنوضح ذلك بمزيد التفصيل.

1.2.3. رفع المحاصرة الذاتية: لقد ذكرنا أن محاصرة الداعية لنفسه تنتج عن وقوعه في اتباع طريقين اجتهاديين منافيين لحقيقة الدعوة إلى عودة الإسلام في تكاملها وشمولها، وهما: "التسييس" الذي يحصرها في طلب الزعامة والرئاسة والسلطة، و"التجريد" الذي يحصرها في حشد الأقوال التي لا سلوك معها وفي الوقوفِ عند الأنظار التي لا عمل تحتها.

كما ذكرنا أنه لا سبيل إلى كسر طوق هذا الحصار إلا إذا استبدل الداعية الإحيائي، في الجانب التنويري من دعوته، طلب التأنيس المعنوي مكان طلب التسييس المادي واستبدل، في الجانب التحريري منها، طلب التسديد العملي مكان طلب التجريد النظري.

ولا يخفى أن **التأنيس** يقتضي منه أداء واجبين: **أحدهما**، أن يُحصّل تمام الإخلاص لله بترك التعلق بأي حظ من الحظوظ الدنيوية، إن ظهورا أو سؤددا؛ **والثاني**، أن يُعلِّم المدعوَ المقاصد الأخلاقية للشريعة في شمولها لكل الأفعال الإنسانية بما في ذلك فعل السياسة؛ أو قل باختصار إن التأنيس يوجب على الداعية

الإحيائي أن يَتَحَقق بـ"التخلق"، حتى إذا تعاطى للسياسة، قصدا أو عرَضا، أو خرج إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلا يكون ذلك إلا بِنِية إصلاح الأخلاق لكي تكمل إنسانية المدعو، ولا يُخشى عليه أبدا الخروج بدعوته إلى طلب السلطة لنفسه ومنازعة الحكام والزعماء في نفوذهم.

ومعنى هذا أن وصف التنور الرباني الذي يدعو إليه الداعية الإحيائي يكون قائما به هو نفسه؛ فمتى تحقق هذا الداعية بتمام التخلق، فإنه يكون قد تحقق بتنوير نفسه بما ينفع سلوكه.

ولا يخفى كذلك أن **التسديد** يقتضي منه النهوض بواجبين، **أحدهما**، أن يُحصّل تمام الاشتغال بحقوق الخالق دون التفات إلى غرض أو طلب عوَض؛ والثاني، أن يُمكّن المدعوَ من الأسباب العملية للشريعة في شمولها لكل الحركات الإنسانية بما في ذلك حركة القول؛ أو قل بإيجاز إن التسديد يوجب على الداعية أن يَتَحَقَّق بـ "العمل"، حتى إذا اندفع في القول، قصدا أو عرَضا، فلا يكون ذلك إلا بِنِية التقوية على العمل لكي يكمل إيمان المدعو، ولا يُخشى عليه أبدا الخروج بدعوته إلى الكلام الذي ليس تحته عمل.

ومعنى هذا أن وصف التحرر الرباني الذي يدعو إليه الداعية الإحيائي يكون قائما به هو نفسه؛ فمتى تحقق هذا الداعية بتمام العمل، فإنه يكون قد تحقق بتحرير نفسه من كل ما يضر عقله.

وإذا اجتمع للداعية الوصفان: "التخلق" و"العمل"، فقد اجتمع له المقتضى التنويري والمقتضى التحريري اللازمين لإخراجه من المحاصرة التي أوقعها بنفسه.

2.2.3. رفع المحاصرة الداخلية: متى خرج الداعية الإحيائي من حصاره الذاتي، قامت بينه وبين أخيه أسباب التنوير والتحرير التي ترفع عنه المحاصرة الثانية، وهو حصار أخيه له، مع العلم بأنه هو الآخر يتمتع بحق الدعوة إلى بعث الإسلام.

أما سبب التنوير الذي ينشأ بينهما والذي يُولّده تخلق الداعية فهو جلب ثقة أخيه به واطمئنانه إليه، ذلك أن تيقن الداعية من تخلُّق أخيه يجعله لا يخشى من مزاحمته لنفوذه، ولا يرى في دعوته تهديدا لسلطانه، فلا يجد الحاجة إلى الاستظهار بقوة غيره عليه، أخا أو عدوا، ولا إلى التضييق عليه بما أوتي من قوة من عنده.

وأما سبب التحرير الذي يقوم بينهما والذي يولّده عمل الداعية فهو جلب التعاون مع أخيه والاستعانة به، ذلك أن ظهور ثمرات العمل على يد الداعية يجعل أخاه يتطلع إلى أن يتشبه به، حتى ينتفع بما انتفع به من الثمرات؛ ولا يلبث أن يدرك أن الانتفاع لابد وأن يتضاعف حجمه لو أن عمله يزدوج بعمله وأن مصلحة المسلمين توجب عليه السعي إلى مضاعفة هذا الانتفاع، فيأخذ على التدريج في فتح مسالك التعاون بينه وبين أخيه.

3.2.3. رفع المحاصرة الخارجية: متى تخلص الداعية الإحيائي من حصار أخيه، بعودة الثقة به واستئناف التعاون معه، فإنه يصير مهيئا لأن يتعاطى رفع الحصار الأشد الذي يتعرض له، ألا وهو المحاصرة الخارجية!

فلما كان رسوخ الثقة بين الدعاة، عامّتهم وخاصتهم، سببا تنويريا ربانيا، فإنه يؤدي إلى توحيد الصف، مما يقطع على العدو طريق تأليب بعضهم على بعض، استضعافا لشأنهم وتفريقا لشملهم، حتى يتمكن من عرض خدماته عليهم في فض نزعاتهم، ساعيا بذلك إلى تعضيد حصاره الخارجي بحصار داخلي يتولاه هذه المرة أخ الداعية نفسه.

ولما كان حصول التعاون بين الدعاة، عامتهم وخاصتهم، سببا تحريريا ربانيا، فإنه يؤدي إلى تحقيق الاكتفاء، مما يقطع على العدو طريق تحويجهم إليه في جلب المنافع ودفع المضار، استتباعا لاقتصادهم واستنزافا لخيراتهم، حتى يتمكن من فرض توسطه بينهم في قضاء حاجاتهم، ساعيا بذلك إلى إضعاف وجودهم ومحو قيمهم.

ومتى انقطع عن العدو سبيل تأليب الدعاة بعضهم على بعض بفضل ما يحصلونه من تنوير في أفهامهم وانقطع عنه سبيل تحويجهم إليه بفضل ما يحصّلونه من تحرير في معاملاتهم، فلابد أن يتهاوى ما أقامه من حصار على بعضهم وأن تخيب آماله في أن يمنع انتشار رسالتهم الربانية بين أفراد الإنسانية قاطبة، تنويرا وتحريرا.

وحاصل الكلام في الدعوة إلى عودة الإسلام أنها عمل تنويري تحريري عام محاصَر من الداخل ومن الذات كما هو محاصَر من الخارج، ولا طريق إلى رفع هذه المحاصرة المثلّثة إلا بالتوسل بالأسباب التنويرية والتحريرية التي تنبني عليها

هذه الدعوة نفسها؛ فإذا حصَّل الداعية الإحيائي تمام التخلق ـ وهو سبب تنويري ـ وحصَّل تمام العمل ـ وهو سبب تحريري ـ، استطاع أن يدفع محاصرته لنفسه؛ ثم إذا حصَّل تمام ثقة أخيه به ـ وهو سبب تنويري ـ وحصَّل تمام تعاونه معه ـ وهو سبب تحريري ـ، استطاع أن يدفع محاصرة أخيه، ما دامت الثقة المسترجعة تُفضي إلى توحيد الصف الذي لا ينفع معه تأليب العدو على تنوع أساليبه كما استطاع أن يدفع محاصرة عدوه، ما دام التعاون القائم بينه وبين أخيه يفضي إلى تحقيق الاكتفاء الذي لا ينفع معه تحويج العدو على تقلب مظاهره.

الفصل الثامن

تجديد الفكر الديني الإسلامي: ما هي شروطه وموانعه؟

يحق للقارئ أن يستزيد توضيحا وتفسيرا عن مفاهيم عملنا الفكري وضوابطه وأن يتطلع إلى معرفة المزيد عن آفاق الاتصال بينه وبين غيره من الأعمال، فيطلب أن يتبين شروط هذا التجديد الديني الأخلاقي وعلاقاته بالأوضاع الفكرية الإسلامية والغربية؛ ولذلك ارتأينا أن نسوق هنا ـ بموجب ما يتوخاه هذا الكتاب من تجديد السؤال الأخلاقي كما يدل على ذلك عنوانه ـ بعض الأسئلة المناسبة التي وجهها إلينا بعض قرائنا الكرام، مجتهدين في الإجابة عليها، على قدر الطاقة، بما يُغني استشكالَنا الفلسفي للمسألة الدينية عموما والمسألةِ الأخلاقية خصوصا؛ وهذه الأسئلة هي التالية:

السؤال الأول: ما هي في رأيك الشروط الواجب توفرها ليكون لتجديد الفكر الديني فعله المنتظر؟

الجواب: أرى أن تحديد الشروط التي ينبغي أن يستوفيها حصول تجديد الفكر الديني تتوقف على التقدير السليم لأبعاد الحقيقة الدينية؛ فليس الدين، كما يزعم البعض، سلوكا يتعلق بدائرة شخصية محدودة من دوائر الممارسة الإنسانية المتعددة، وإنما هو منهج كامل يحيط بكل فعاليات الإنسان في تكاملها وتعالق بعضها ببعض، مهما تجردت معانيها أو، على العكس من ذلك، تجسدت مظاهرها؛ لذا، يجب أن تضع شروط تجديد الفكر الديني في الاعتبار صفتا الشمول والتكامل المميزتين للحقيقة الدينية، بحيث لا يبقى جانب من جوانب حياة الإنسان المسلم خارجا عن مراعاة الحقوق الدينية فيه، وقد تنقسم هذه الشروط إلى قسمين اثنين: قسم **الشروط العملية** وقسم **الشروط النظرية**.

1. **الشروط العملية لتجديد الفكر الديني**: لا تُحقّق هذه الشروط العملية

الشمول والتكامل المطلوبين في الإسلام إلا إذا تعلقت بأخص أوصاف الإنسان، ومعلوم أن أخص أوصافه هي "الأخلاق"؛ فالأخلاق في الإسلام هي الأصل في كل عمل، وحُسنها هو الأصل في كل نفع؛ وما الفعاليات الإنسانية الأخرى إلا فروع لها، فالفكر فرع للأخلاق، والنشاط الاجتماعي فرع لها كما أن السياسة هي الأخرى يجب أن تكون فرعا متى أرادت أن تكون نافعة غير ضارة، وهكذا دواليك؛ وما لم يَصلُح هذا الأصل، فلا مطمع في إصلاح الفروع التابعة له، ولا مأمن من أن ينقلب الاشتغال بتغيير هذه الفروع من غير البدء بتغيير أصلها بالضرر على العمل الإسلامي، إن توقيفا أو تحريفا؛ فلا تجديد ديني إذن بغير تجديد الأخلاق، ولا تتجدد الأخلاق إلا إذا تعلق الإصلاح بأخص خُلُق منها، ولا يخفى أن أخص خلق هو "الإخلاص"؛ فتحصيل الإخلاص هو الأصل في تحصيل كل سلوك نافع، لأن الإخلاص هو إشهاد الحق تعالى على العمل الذي أُتِي به، حتى يتولاه بالتسديد، فلا يعرض له الباطل ولا يدخل عليه الإحباط؛ ومَن أشهد الحق سبحانه على عمله، زهِد في مصالحه الضيقة، فبورك له في عمله وانتفع به الغير انتفاعا.

لكن يبدو أن الانبعاث الإسلامي الجديد[1] لم يُعِرْ، إلى حد الآن، كبير اهتمام لهذا الجانب الروحي من الممارسة الإسلامية، وتَسابق إلى إيلاء كل عنايته للجانب المادي من هذه الممارسة، مثل الجانب السياسي أو الجانب الاقتصادي، مُنزلا الفرع منزلة الأصل واللاحق منزلة السابق؛ ولعل السبب في تقديم هذا الجانب المادي راجع إلى أمرين: أحدهما، استعجال المسلم تدارك التقدم الحضاري، والثاني وقوعه في محاكاة الحداثة الغربية.

أ. **استعجال التقدم الحضاري**: فإن حُقَّ للمسلم أن يستعجل التجدد الحضاري، فلا يحق له أن يطلب إليه سبيلا ماديا حتى يُمحِّص منطلقاته وينظر في مآلاته ويطمئن اطمئنانا على مشروعية المنطلقات وسلامة المآلات؛ ولما فاته جانب التمحيص لسُبل التقدم المادية المنقولة عن الغرب، سارع إلى الأخذ بها من غير أن يتزود بنصيب من الطاقة الروحية والقدرة الخلقية يكون كافيا لأن يدفع عن هذه

---

(1) الغالب على الجمهور أن يستعملوا، للتعبير عن "الانبعاث الإسلامي الجديد"، لفظ "الصحوة"، لكننا نؤثر استعمال لفظ "اليقظة" الذي يبدو لنا أدل على الجانب الخلقي الذي نشتغل به نحن هاهنا، على أن لا نفهم من الأخلاق، كما ساد بذلك الاعتقاد، مجرد شكل محدود من السلوك من بين أشكال أخرى قد تفوقه أهمية.

السبل أسباب البطلان والإحباط التي تدخل عليها إن بقيت مجردة عن التزكية المعنوية.

ب. **محاكاة الحداثة الغربية**: فلا يصح للمسلم أن يقلد النمط الحداثي للغرب، لأن هذا النمط بني أساسا على نبذ الأخلاق نبذا كاملا وعلى اعتبار دخولها في العلم أو في التقنية سببا من أسباب التقهقر وإضعاف الإنتاجية فيهما؛ ومتى خلا العلم أو التقنية من الأخلاق، اتخذ منحى ماديا لا يلبث أن ينقطع عن النفع.

2. **الشروط النظرية لتجديد الفكر الديني**: لا تُحقِّق هذه الشروط النظرية الشمول والتكامل المطلوبين في الدين الإسلامي إلا إذا قام النظر على العمل، ويكون ذلك من وجوه متعددة، نذكر لك منها ثلاثة أساسية، هي: "التحقق بالعمل الشرعي" و"استعمال العلم" و"التوسل في النظر بمفاهيم عملية شرعية"؛ وإليك تفصيلها:

أ. **التحقق بالعمل الشرعي**: ينبغي أن تكون الإنتاجية الفكرية قائمة على التحقق بصفات العمل الشرعي، حتى تنعكس آثار هذه الصفات عليها، فتنال هذه الإنتاجية حظا من التوفيق الإلهي فيما تتجه إليه من مقاصد ومن العون الرباني فيما تتخذه من الوسائل لتحقيق هذه المقاصد؛ ولقد سعى إلى طمس هذا الجانب من يدعي بأن الإنتاجية الفكرية لا تعلق لها بالممارسة الشرعية، حتى صار البعض من أهل الإسلام يعتقد أن المعرفة تنقسم قسمين اثنين: قسم له علاقة بمجال القيم العقدية مثل العلوم الشرعية والأخلاقية والمعارف الأدبية والفنية، وقسم لا علاقة له بهذه القيم مثل العلوم الرياضية والإعلامية والطبيعية والكيميائية والبيولوجية؛ لكن هذه الدعوى باطلة كل البطلان، ذلك أن العلوم، أيا كانت، ينبغي أن تخدم الحقيقة الشرعية الإسلامية من جهتين، إما باعتبارها كاشفة عن المقاصد الشرعية، وإما باعتبارها ضابطة للوسائل التي تمكِّن من الكشف عن هذه المقاصد الشرعية.

وعلى هذا، فلا يكون العلم علما من جانب الشرع حتى تصير الحقائق المقررة فيه موصولة بالحقائق التي أخبر بها الشرع أو نبَّه إليها أو دل عليها بطريق أو بآخر.

ولا أدل على كون العلوم ـ سواء ما تعلق منها بالطبيعة أو تعلق بالإنسان ـ ينبغي أن تخدم الحقيقة الشرعية الإسلامية من دخول الانحرافات على مسار البحث العلمي وعلى مجرى التطبيق التقني، حتى أخذ الإنسان المعاصر يترقب ما ستسفر عنه التطورات العلمية والتقنية من الضرر لبني البشر أكثر مما يتطلع إلى ما تحتمله

من منافع؛ فهل يُعقل أن يصير العلم الذي أثنى عليه الله تعالى في كتابه العزيز والذي أوصى به رسوله الكريم ضارا للإنسانية في جوانب مختلفة منه، إلا أن يكون واحد من أمرين: إما أن ما يشتغل به الناس ويعدونه علما ليس هو العلم الذي يتعلق به هذا الثناء الإلهي وتحض عليه الوصية المحمدية، وإما أن للعلم مسالك متعددة، منها ما هو نافع ومنها ما هو ضار.

أما أن يكون العلم المصطلح عليه بين الناس ليس هو العلم المقصود بالثناء والموصى به، فقد نجد في المسلمين طائفة تُسلِّم بهذه الدعوى وتحتج في ذلك بأن المراد بالعلم في القرآن والسنة هو "العلم النقلي" دون "العلم العقلي"؛ لكن هذه الحجة مردودة على أصحابها، لأن الوصل بين العلمين ضروري لكمال العلم الإسلامي، فالعلم العقلي ليس دون العلم النقلي اتصافا بالشرع ولا التزاما بالعقيدة، وإنما تقررت التفرقة بينهما عند الدارسين، متقدمين ومتأخرين، بسبب ما تسرب إلى التصور الإسلامي للعلم من تأثيرات أجنبية لا تقيم للحقيقة الدينية وزنا.

وأما أن تكون للعلم إمكانات ومسارات متعددة، نافعة وغير نافعة، فإن التسليم بهذه الدعوى يتوقف على التسليم بضرورة وصل العلم بالأفق الرباني، حتى يقع استمداد التوجيه والعون منه، فيتجنب طالب العلم تحقيق الإمكانات العلمية الضارة وسلوك المسارات التقنية الفاسدة، ويأتي ما ينفعه منها وينفع الناس جميعا.

ب. **استعمال العلم**: ينبغي للعالم أن يعمل بما يعلم، فالعلم الذي يدعو إليه صاحبه وهو لا يعمل به هو نظر واقع في محظورين: "السقوط في التجريد" و"القصور عن الفائدة".

ليس المقصود بالتجريد انتزاع بعض المعاني وتمييزها وتنسيقها لهذا الغرض أو ذاك من الأغراض العلمية، وإنما المقصود به "الانقطاع عن العمل" ونسيان قيمته الفعلية في توجيه النظر، لأن إمكانات البناء النظري لا حصر لها ولا إلزام فيها إلا بالقدر الذي نلزم به أنفسنا على خلاف الاعتقاد السائد، ولا تتفاضل هذه الإمكانات فيما بينها إلا من حيث انعكاس العمل فيها ودرجة توغل آثاره في جنباتها؛ وبهذا، يكون العمل مصححا للنظر.

كما أن قصور العلم المجرد عن الفائدة يتجلى في كون من يأخذ به يحتاج إلى دليل يثبت صحة هذا العلم، وما لم يُشاهد الدليلَ فيمن يأخذ عنه، فلا يمكن أن يتخذه قدوة فيه، بل ولا أن ترتسم في ذهنه صورة حية لما يتلقاه ولا لمن يتلقاه

منه، هذا إن لم ينشأ لديه الميل إلى التفريق بين أقواله وأفعاله، فيدخل عليه من هذا الميل ضرر عظيم يتأذى منه المجتمع الذي يُؤويه.

ج. التوسل في النظر بمفاهيم عملية شرعية: ينبغي التوسل في تشييد البناءات النظرية بمقولات وبنيات متولدة من التحقق بالعمل ومستمدة من الاشتغال الشرعي؛ فقد ساد التصور الأجنبي للعلم بيننا، حتى أصبحنا لا ندرك من إمكاناته إلا ما توصل أهل الغرب إلى تحقيقه، ولا نتصور من آفاقه إلا ما خَطُوه، وصرنا نعتقد أن العلم واحد لا تعدد في طرائقه، وأنه ضروري لا جواز في مراحله، وأنه مطلق لا نسبية في نتائجه، وليس هذا كله إلا توهما محضا؛ فالعلم في حقيقته أبواب عدة ومسالك شتى، وما انفتح للغرب من أبوابه وانتهجه من مسائله ليس إلا غيض من فيض؛ وإذا كان قد اختار أن يجرِّد علمه من قيود العمل وحدود الشرع، وأن يطلق على هذا التجريد أسماء تُوهِم بمشروعية هذا الاختيار مثل "الموضوعية" و"السببية" و"الآلية" و"الإجرائية" و"العلمية" وما أشبه ذلك، فليس هذا السلوك إلا إمكانا واحدا تضاهيه إمكانات أخرى كثيرة، على رأسها إمكان اختيار علم يتقيد بالعمل ويتحدد بالشرع؛ وليس المقصود بهذا الإمكان ما وقع فيه بعض الطالبين للتأصيل الإسلامي للمعرفة من "تزيين إسلامي" للبناء العلمي المنقول عن الغرب، والمراد بهذا التزيين هو ما قام به هؤلاء من تصدير الدراسات العلمية بالبسملة أو تذييلها بعد الفراغ منها بعبارة "الله أعلم" أو تخليلها بالآيات والأحاديث، وإنما المطلوب في تحقيق إمكان علمي مغاير لطريق الغرب هو **تحصيل القدرة على فك مفاصل البناء النظري المنقول وإعادة تركيبها بفضل عمليات تحويلية متعددة تدخل على المفاهيم والأحكام.**

ولا يتسع هذا الموضع لبسط الكلام في هذه المسألة، وإنما أذكر، للتمثيل عليها، كيف يمكن تحويل تصور العلم الحديث لمسألة المقاصد والوسائل؛ يقوم هذا التصور في الإقرار بأن الفعل الإنساني يطلب مقاصد مخصوصة ويتوسل إلى تحقيقها بوسائل هي أيضا مخصوصة، إلا أنه ينسى كليا أن هذه المقاصد لا يضمن الإنسان فائدتها إلا بمشيئة الله، كما أن الوسائل الموصِّلة إليها لا يضمن نجاعتها إلا بهذه المشيئة الإلهية، بينما يحتاج المسلم إلى اعتبار هذه المشيئة في اختياره للمقاصد واختياره للوسائل المؤدية إليها؛ ولا يفيد في ذلك أن يكتفي بالاعتبار الظاهري لها كأن يعتقد نفوذ هذه الإرادة في الأفعال الإنسانية، لأن هذا الاعتقاد لا

يغير في شيء الجهازَ النظري الذي بين يديه، ولا يحمل الناظر في هذا الجهاز على التسليم بالمشيئة الإلهية أو على اعتبار هذا التسليم شرطا في صحة هذا الجهاز، بل ينبغي أن نصوغ هذا التسليم في بنية الجهاز ذاتها بواسطة إجراءات محددة يقف عليها كل من نظر فيه، ويكون ذلك بتزويد هذا الجهاز العلمي بمقولتين إجرائيتين أساسيتين: أحدهما، "التوفيق الإلهي" الذي هو ضامن لفائدة المقاصد التي يختارها الإنسان، والثانية "العون الرباني" الذي هو ضامن لنجاعة الوسائل التي يتخذها، وقد نصطلح على تسمية المقولة الأولى باسم "التسديد" والمقولة الثانية باسم "التأييد"، فيكون التسديد شرطا علميا في صحة المقاصد، ويكون التأييد شرطا علميا في صلاح الوسائل على خلاف التصور الغربي لهذه المسألة، ولقد بسطنا الكلام في هذا الموضوع في كتابنا العمل الديني وتجديد العقل.

السؤال الثاني: إن عملية التجديد والبناء تحتاج إلى حرية: فأية قدرة تراها اليوم للعقل الإسلامي العربي للإفلات من ضغوط الواقع وقواه التي كثيرا ما عاقت حركة هذا العقل ؟

الجواب: لا أحد ينكر أن ما تتعرض له حركة التجديد الإسلامي المعاصرة من ألوان "التضييق" و"التشنيع" من القوى الخارجية والداخلية يتنافى مع كل المبادئ والدعاوى والشعارات التي تبثها بعض هذه القوى بين بني البشر، مدعيةً تجديد نظام العالم.

ولا أدل على هذا التضييق والتشنيع على حركة التجديد الإسلامي من نعتها بالعنف والتطرف وجعل رجالها رموزا للتزمت والإرهاب، حتى أخذت بعض الفئات من المسلمين أنفسهم يشاركون، عن جهل أو عن ذل، في هذه الممارسة الظالمة.

والحق أن ما شاهدناه ومازلنا نشاهده في الحركات الشذوذية والتيارات العنصرية التي تنتشر في العالم الغربي من أساليب التخريب وفنون الفساد، يربأ المسلمون بأنفسهم عن اتباعه أو الدعوة إليه لخروجه عن تعاليم الدين وعن تاريخ الملة؛ ومع هذا، فلا يستنفر الغرب وسائل التضييق والتشنيع لمواجهة هذه الحركات مثلما يفعل في حق التحرك الإسلامي، وما ذاك إلا لأنه يعلم علم اليقين أن مشاريعه الهيمنية لا تقدر على معاكستها وإسقاطها إلا الطاقة الإيمانية المبثوثة في مبادئ الإسلام.

في حين عَمد، بمَكْره المعهود، إلى تسخير فئات من المسلمين تتولى عنه ممارسة التضييق والتشنيع في بلاد الإسلام، لأن هذا أضمن لنجاح مخططاته في التغلب والسيطرة، فلو أنه تولى بمفرده هذه الممارسة الظالمة لما كان يبلغ فيها ما تبلغه هذه الفئات المسخَّرة، هذا إذا لم تنقلب عليه هذه الممارسة، فتجتمع فئات المسلمين على مناهضة مخططاته.

وما بلغته هذه الفئات المسخَّرة من مناهضة التجديد الإسلامي وصل إلى حد التجاسر على اتخاذ مواقف تُعارض الأصول العقدية الراسخة، والتطاولِ على الإتيان بآراء تقدح في الثوابت الشرعية القطعية، نذكر منها أساليب المناهضة التالية:

* المجاهرة بمخاصمة إحياء الروح الإسلامية عن طريق ترتيب لقاءات وتنظيم تظاهرات للتنديد بمجهودات الإحياء التي تبذلها الحركات الإسلامية.

* تكوين جمعيات أو منظمات من أجل تنسيق الدعوة إلى إهمال بعض المعتقدات الدينية وتعطيل بعض الحدود الشرعية.

* تحريض بعض الأجهزة الداخلية الضاربة على التصدي لامتدادات التحرك الديني، حتى يُفسَح لها المجال لنشر المنقول من الأفكار العلمانية والمذاهب الإلحادية.

وإذا كان الأمر كذلك، فكيف إذن يمكن لحركة التجديد الإسلامي أن تدفع عنها مضرة هذه الأساليب المختلفة في التضييق والتشنيع؟

يظهر لي أن المعاملة بالمثل لا تنفع كثيرا في صدّ هذه الحملة المنسّقة على الإحياء الإسلامي، إذ لا أتصور المجاهرة بالعداء لمبادئ وشعارات أصحاب هذه الحملة إلا أنها تفضي إلى مزيد من التضييق والتشنيع، لأن هذه المبادئ والشعارات صارت عند الناس، بسبب التزويد الإعلامي المحكم، بمنزلة حقائق لا ينكرها، في ظن هؤلاء، إلا جاهل، ولا يتطاول على القدح فيها إلا من يكون شره أكثر من خيره، فيكون أَوْلَى بالقمع والإسكات.

كما أني لا أتصور الانتظام في تشكيلات معادية لهؤلاء إلا أنها تعرِّض حركة التجديد الإسلامي لمزيد من التشويه وأصحابها لمزيد من التنكيل، لأن تهمة الإرهاب والعنف ألصق بالمناهضة المنظمة المتمثلة في التشكيلات الجماعية منها بالمناهضة العفوية وغير المنسقة.

وكذلك لا أتصور الاستعانة بأجهزة سلطوية قاهرة إلا أنه يحمل على مزيد من

تشنيع الخصوم بالحركة التجديدية الإسلامية وضرب الطوق عليها، لأن رميها بالرجعية والانتهازية والتواطؤ تصبح أسلحة جديدة في يد الخصوم.

وأخيرا، يظهر لي أن الزيادة في تنشيط "الحركية السياسية" لتيار التجديد الإسلامي لا تُحصِّل كبير فائدة في التغلب على أساليب الخصوم، بل إن استبداد التوجه السياسي بنشاطات هذا التيار هو الذي جلب عليه هذا التضييق المنظم والتشنيع المكثف من الداخل ومن الخارج، ذلك لأن القلوب مجبولة على حب الرئاسة ومهيأة للتنازع على السلطة بكل الوسائل التي تمكنها من التغلب على الخصم.

ولست أرى من مخرج لحركة التجديد الإسلامي من وضع التضييق والتشنيع التي تعاني منه، إلا بتمام استيضاحها للمدلول الإسلامي للتجديد؛ فالتجديد في منظور الإسلام ليس هو مجرد التشييد للصرح الدنيوي من حظوظ خاصة ومصالح مشتركة، بل هو أشرف من ذلك درجات، نظرا لأنه يطمح إلى تشييد علاقة الإنسان بربه، ولا هو مجرد التغيير في الوعي السياسي للأفراد، بل هو أوسع من ذلك درجات، لأنه ينزع إلى تغيير الإنسان بوصفه كلا متكاملا.

ولما كانت حملة التضييق والتشنيع لا تَطال الحركة الإسلامية إلا من جهتين مبتذلتين جرت عادة البشر بالتناحر عليهما، وهما: "تشييد الصرح الدنيوي" و"الخوض في التوعية السياسية"، أليس يجدر بهذه الحركة أن ترتفع بعملها، في طلب التجديد وإحياء الإنتاجية الإسلامية، من المستوى الدنيوي الأدنى إلى المستوى الرباني الأشرف، ومن المستوى السياسي الضيق إلى المستوى الإنساني الأوسع! والحال أنه لا يمكن أن يتحقق لها الارتفاع إلى المستوى الرباني الأشرف الذي يجدد صلة العبد بربه إلا بـ "تزكية الخُلُق"، ولا الارتفاع إلى المستوى الإنساني الأوسع إلا بـ "تنمية الفكر".

* **تزكية الخُلُق**: فما أحوجَ الحركة الإسلامية أن تُولِيَ كل عنايتها لهذه الدعامة الإسلامية التي وحدها تمكن من إيجاد رجال يستحقون أن يكونوا قدوات ونماذج لغيرهم، هذا مع العلم بأن الحاجة إلى القدوة هي اليوم أشد مما كانت عليه من قبل، وذلك لأن الخطابات الدعَوية والدعائية تكاثرت وتضخمت بما لا مزيد عليه، فنشأت الحاجة إلى دعوات حية متمثلة في سلوكات ملحوظة.

* **تنمية الفكر**: فما أحوج الانبعاث الإسلامي الجديد إلى العمل على

النهوض بهذا الجانب الإنساني الذي وحده يمكّن من الرد على شُبَه الخصوم وبناء معرفة إسلامية صحيحة، هذا مع العلم بأن الحاجة إلى المفكر الإسلامي هي أشد اليوم مما كانت عليه من قبل، وذلك لأن أصوات التجريح والتنقيص للمستوى الفكري للحركة الإسلامية تعددت وتعاظمت بما لا مزيد عليه، فتولدت ضرورة إنشاء فكر خصب يضاهي تنسيقا وتعميقا فكرانيات الخصوم المنقولة والمجترة.

وهكذا، يتبين أن حركة التجديد الإسلامي المعاصر، إذا جرى تضييق الطوق عليها والتشنيع على أساليبها وأهدافها ـ بسبب مزاحمتها في ممارسة السياسة وطلب السلطة للقوى الخارجية والداخلية ـ فإن لها في الإسلام ما يرتقي بعملها ويوسع مجال تحركها؛ ويتأتى الارتقاء بعملها متى مكّنت نفسها من "الزاد الخُلُقي" الذي يرفع همتها ويجدد علاقتها بالخالق والمخلوق كما يتأتى التوسيع لمجال حركتها متى حصّلت "الزاد الفكري" الذي يدفع عنها الشُّبَه ويجلب لها الاعتراف.

السؤال الثالث: كيف ترى مستقبل العلاقة بين حركة التجديد في البلاد العربية والإسلامية والفكر الغربي؟

الجواب: لست أرى رأي من يقول بأن مآل التجديد الإسلامي رهين بإنشاء المؤسسات الصناعية والمراكز التقنية ووضع البرامج التحديثية وتجنيد الطاقات المادية؛ قد يصح هذا لو كان الغرض من التجديد أن نجعل المجتمع المسلم نسخة مطابقة للمجتمع الغربي، وإن كان هذا الرأي في التجديد هو الذي تميل إليه، عن غير وعي أو عن وعي باطل، أغلب الزعامات والرئاسات الإسلامية؛ فلو أنها نظرت في الأمر مليا، لتبينت أن هذا المسلك في التحديث لن يؤدي إلا إلى مزيد من التبعية للغرب وإلى مزيد من التقهقر، فضلا عن تعطيل الموروث وتجميد المقدور، وذلك للأسباب الثلاثة التالية:

أ. أن تصور مقتضيات التحديث على النمط الغربي وإنزالَ هذا التصور على واقعنا الإسلامي من شأنهما أن يحصرا المجتمع المسلم داخل الأفق العلمي الذي ترسمه له نماذجه الغربية، والحال أن هذا الأفق لا يزداد إلا ضيقا كلما ازداد المجتمع المسلم تطلعا، ذلك لأن مراقبة أهل الغرب له تكون على قدر طموحه، إلا أن يتجه إلى الانسلاخ عن هويته والذوبان في هؤلاء ذوبانا؛ ولا كلام لنا مع من اختار أن يتخذ أهل الغرب أولياء يعلمونه كيف يحيا، وأوصياء يملون عليه كيف

يفكر، **بل أصفياء يُلقِّنونه كيف يكون مسلما.**

ب. أن مسالك الغرب في التحديث بُنيت أصلا على أسس عقدية وقواعد مذهبية تُعارض الحقيقة الشرعية الإسلامية، وكل من اتبع هذه المسالك الحداثية من غير تام التبصر بسياقاتها العقدية وكاملِ التبين لآثارها ومآلاتها القريبة والبعيدة، لا بد من أن يقع في الإضرار بعقيدته الدينية وبعمله الشرعي، ذلك أن هذه المسالك قامت على صنفين من الفصل: أحدهما، **فصل العقل عن كل دلالة على الغيب**، ومن المعلوم أنه لا عقل في الإسلام إلا لمن أدرك هذه الدلالة الغيبية وعمل بها؛ والثاني، **فصل العلم عن الأخلاق**، ومن المسلَّم به أنه لا علم في الإسلام إلا لمن استعمله في سلوكه واجتهد في التخلق به؛ ومتى أخذ المسلم بهذه الطرق الحداثية النابذة للغيب والطارحة للتخلق، لم يأمن أن تُوَلِّد في قلبه، عن قريب أو بعيد، إدراكات وتوجهات لا يشعر متى ولا كيف تنزع عنه لباس الإيمان، كما لم يأمن أن تُحدِث في سيرته، إن آجلا أو عاجلا، ميولا وسلوكات لا يدرك متى ولا كيف تورثه نسيان التعامل مع الله.

وعلى هذا، فما دام التحديث الغربي مقطوعا عن الدلالة الغيبية للعقل لاقتصاره على الدلالة الحسية، ومقطوعا عن الدلالة الخلقية للعلم لاقتصاره على الدلالة المجردة، وجب على المُسلِم أن يتبين وجوه الاستدراج التي يوقعه فيها هذا النمط الغربي في التحديث، وأن يطلب نمطا تحديثيا مغايرا لا يأتي منه هذا الاستدراج، وواضح أن ذلك لا يكون إلا باستعادة الصلتين المفقودتين معا، أي "الصلة بين العقل والغيب" و"الصلة بين العلم والعمل".

ج. أن الغرب لن ينتظر أبدا المجتمعات الإسلامية حتى تلتحق بركبه في الإنتاجية العلمية والمسار العلماني، بل سيظل ساعيا بكل ما أوتى من عدد وعدة إلى أن يُحصِّل من هذه الإنتاجية ما هو أضعاف لما تقدم، فتتزايد الشقة بينه وبين المجتمعات الإسلامية، ذلك لأن هذه المجتمعات ستفقد من الإنتاجية العلمية ما هو أضعاف لما سلف، ما دامت قد أُجبِرت على سلوك طرائق تحديثية تتعارض مع توجهاتها المعنوية الأصلية وتضر بإمكاناتها الحقيقية في العطاء والإبداع.

ومتى صح أن سلوك نفس الطريق التحديثي الذي سلكه أهل الغرب لا يجر علينا إلا "المراقبة" أو "التراجع"، صح معه أيضا **أننا نحتاج إلى نهج سبيل في التحديث لا يدرون كيف يلحظون مسيرتنا من جهته ولا كيف يطوون علمنا من جانبه.**

ولنا في دعوة الرسول عليه السلام خير مثال؛ فقد كانت أمتان عظيمتان تعاصران هذه الدعوة، أُمّتان بَلغتا من التقدم العلمي والتقني ما نِسبته إلى حال عرب الأمس كنسبة التفوق العلمي والتقني للغرب إلى حال المسلمين اليوم، وهما: الروم والفرس؛ فلم يشتغل الرسول عليه السلام بالدعوة إلى تقليد حضارة هاتين الأمتين العظيمتين وإلى استنساخ أنماطهما في العلم والصناعة، وإنما جدد عقيدة العرب وصفّى سريرتهم وسوّى خُلُقهم، حتى إذا استقامت لهم هذه المزايا من تجديد عقدي وتصفية قلبية وتسوية خُلُقية، دعاهم إلى تحصيل العدة لمضاهاة الروم والفُرس، وذلك بالتزام شيء لا يملكه هؤلاء، إذ لا يعلمون من أين يأتونه حتى يراقبوه، ولا كيف يقدرونه حتى يطووه، وهذا الشيء هو "**المعية الإلهية**"، فالعدة لا تنفع إلا بالقدر الذي يَحضُر المسلم في استعمالها بقلبه مع الله عز وجل.

وهكذا، يتضح أن الخروج من تخلُّف الأمس قام على شرطين أساسيين هما: **ترسيخ الذات الإنسانية وتحصيل المعية الإلهية**؛ وإذا كان حال مسلمي اليوم لا يصلح إلا بما صلح به حال مسلمي الأمس، فأين هم من هذين الشرطين ؟ فهل قاموا بمقتضيات ترسيخ الذات الإنسانية من تجديد للعقيدة وتطهير للسريرة وتقويم للسلوك ؟ وهل قاموا بمقتضيات المعية الإلهية، من حضور مع الله في توجهاتهم التنموية ومن إخلاص لله في استعداداتهم الحركية ومن التوكل عليه في إنجازاتهم العملية؟

ويطول بنا المقال لو ذهبنا نقوِّم اليقظة الإسلامية الجديدة من هذه الجهات المختلفة، وإنما حسبنا الإشارة إلى وصفين اثنين اتصفت بهما هذه اليقظة: أحدهما "القصور في تحقيق التخلق الضروري"، والثاني "العدول عن لغة المعية الإلهية".

أ. القصور في تحصيل التخلُّق المطلوب: يبدو أن اليقظة الإسلامية الجديدة سارعت إلى التحرك السياسي قبل أن تتمكن في التجدد الأخلاقي؛ ولعل الحداثة الغربية هي التي حملتها على هذه المسارعة واستدرجتها إلى التغافل عن الجانب الخلقي، ذلك لأن انشغالات هذه الحداثة لا تتعلق إلا بالقيم المادية للأشياء، ولأن السياسة بمعناها الغربي ممارسة مادية يشوبها من الأهواء والشهوات ما يشوب الحظوظ والمصالح الحسية؛ ومَن يكون معرَّضا لأن يُزَجَّ به في المسار السياسي للحداثة الغربية ـ وهو مسار لا يعقل من القيم الروحية شيئا ـ فما أحقه بشدة التيقظ وصحة التبين ! ولا سبيل إلى هذا إلا بالرسوخ في التربية الخُلُقية حتى يتحقق

التجديد المطلوب لذات المسلم، فيقدر على تأسيس اختياراته الاجتماعية ووضع تخطيطاته وتوجيه مساراته السياسية بطرق لا تنعطف عليه بالضرر لتجدد إنسانيته.

ب. العدول عن لغة المعية الإلهية: يبدو أن خطاب الانبعاث الإسلامي ينساق، من حيث لا يشعر، إلى استخدام الطرق التبليغية التي يتبعها خطاب الحداثة، فلا يبالي في تحليلاته واستنتاجاته إلا بما يجعل هذه التحليلات والاستنتاجات متعلقة بالإرادة الإنسانية وحدها، حتى إن الواقف على هذا الخطاب الإسلامي قد يحسبه صادرا عمن لا تشغله الأمانة الإلهية التي في عنقه؛ وكان الأحرى بأهل هذا الانبعاث أن يجتهدوا في إنشاء خطاب من عندهم يصطبغ بأوصاف المعية الإلهية؛ ولا يكفي في ذلك أن يقروا بهذه المعية، بل أن يتحققوا بها عمليا، ثم أن يستعينوا بهذا التحقق، فيستخرجون منه مقولات إجرائية وأحكام منتجة يبنون بها خطابا متفردا، جاعلين من هذه المقولات مفاتيح لِتفريع هذا الخطاب بعضه من بعض وتعليقِ بعضه ببعض.

السؤال الرابع: دعا الفيلسوف المسلم محمد إقبال منذ عدة عقود إلى تجديد الفكر الديني عند المسلمين، فكيف ترى فعل الزمن في هذه الدعوة ؟

الجواب: لقد كان محمد إقبال ـ رحمة الله عليه ـ أحد المفكرين المعاصرين البارزين الذين قاموا باستثمار الثقافة الإسلامية الأصلية في التعامل مع الثقافة الغربية، إفادة لها وتقويما؛ ولقد دعا حقا إلى تجديد الفكر الديني، إلا أن دعوته، وإن لقيت الاستجابة من بعض رجال السلفية وأهل الأخلاق، فإن هذه الاستجابة كانت محدودة، وظلت منحصرة في مجال الممارسة الفكرية العفوية، ولم ترق إلى مجال التنظير المحكم.

وأقصد بذلك أن محمد إقبال دعا إلى أمرين أساسيين للنهوض بالفكر الإسلامي: أحدهما، "العناية بمفهوم العمل في الإسلام"، والثاني، "تجديد الفلسفة الدينية الإسلامية".

أ. العناية بمفهوم "العمل" في الإسلام: فلا أحد يُنكر أن الانبعاث الإسلامي المعاصر جاء ثمرة لإحياء الشعائر الدينية، أي ثمرة للدخول في العمل الشرعي بعد أن كان هذا العمل قد قل أو زال؛ لكن الانبعاث المبارك للممارسة الشرعية سرعان ما خرج إلى التحرك السياسي، فانتقل مفهوم العمل دفعة واحدة من نطاق مزاولة العبادات ـ أي التطبيق الشعائري إلى نطاق المعاملات السياسية ـ أي التطبيق

السلطوي ـ، فبقي هذا المفهوم دون مطلوب المفكر محمد إقبال، ألا وهو التحليل الفكري والتنظير العلمي لمفهوم العمل في الإسلام اذلك أننا نحتاج كل الاحتياج إلى أن نبحث في أصول هذا المفهوم وفروعه، وننظر في خصائصه ووظائفه من خلال ما استجد من إشكاليات وانفتح من آفاق بصدد مدلول "الممارسة"؛ ولعل التساهل في هذا الباب، بل التغافل عن هذا الجانب الاشتغالي هو الذي أدى إلى ما نشاهده الآن من التعثر في مسار العمل الإسلامي والتهور في التخطيط لهذا المسار.

ب. **تجديد الفلسفة الدينية الإسلامية**: لقد دعا محمد إقبال إلى استحداث فلسفة إسلامية توفي بحق مقتضيات التطور العلمي ومتطلبات التجدد الفكري، لكن دعوته المجدِّدة مضت في الناس كأنها لم تكن يوما؛ وربما يكون مرد ذلك إلى نفور البعض من لفظ "الفلسفة" الذي يستعمله محمد إقبال بهذا الصدد وإلى نفور البعض الآخر من دفاعه عن مكانة "الإسلام الأخلاقي" في هذا التجديد.

والحق أن في الدعوة إلى تشييد فلسفة دينية جديدة إدراك عميق لما تتطلبه المرحلة التاريخية الراهنة من ضرورة التزود بالسلاح الفكري في مواجهة خصوم العقيدة الإسلامية، سواء من الداخل أو من الخارج، وكذا من ضرورة توفير فضاء ثقافي يمد الحركة الإسلامية بالقدرة على استئناف نشاطها كلما تعرضت أساليبها للمحاصرة وتعرض أهلها للمضايقة.

ضميمة

الإسهام المغربي في التراث الإسلامي:
كيف كان إسهاما أخلاقيا بحق؟

لقد ظهرت في دراسات التراث العربي في النصف الثاني من القرن المنصرم بِدعٌ فكرية كثيرة ليس هذا محل الخوض فيها، حسبنا منها البدعة المنكَرة التي نشرها بعض الباحثين المغاربة والتي تقول بأن العطاء الفكري في الغرب الإسلامي تميَّز بكونه عطاء عقلانيا برهانيا، بينما ظل في المشرق العربي عطاء عِرفانيا خياليا، مع إنزاله البرهانية في مرتبة عليا والعرفانية في مرتبة دنيا؛ وقد رددنا على هذه البدعة الشاذة في كتبنا السابقة[1] بما أظهر تهافتها وضررها؛ وإذا نحن عدنا، فذكرناها مرة أخرى في هذا الموضع، فذلك لأسباب ثلاثة هي الآتية:

أحدها، أن العقلانية المجردة التي يرفعها هذا الباحث إلى أعلى المراتب، لا تنزل عندنا إلا الرتبة الدنيا من رُتَب العقلانية، إذ تعلوها، على ما اتضح في الفصول السالفة، رتبة العقلانية المسدَّدة ومن فوقها رتبة العقلانية المؤيِّدة؛ لذلك، نرى أن العقلانية المجرَّدة لا تليق بأن تؤخذ في حد الإنسان، مخالفين في هذا ما سار عليه الفلاسفة جميعا منذ "أرسطوطاليس" من عادة تعريف الإنسان بكونه حيوانا عاقلا مع حمل لفظ "العقل" على معنى "العقل المجرد"؛ فالذي يفصل الإنسان عن الحيوان عندنا ليس هذا العقل، لأن قدرا منه ـ قليلا أو كثيرا ـ موجود عند الحيوان هو الآخر، لأنه امتداد للغريزة فيه ولأنه مادي مِثلها بما أنه لا يتعدى إدراكَ المحسوس وما انتُزِع منه، وإنما الذي يفصله عنه هو "الأخلاقية"؛ فالحيوان لا يكون أبدا كائنا أخلاقيا، فليس بمقدوره أن يُدرِك ما هو فوق عالم الواقع نحو عالم المثال، وعالم المثال هو بالذات محل القيم التي بِواسطة طلبها واتباعِها يُتوصَّل إلى الأخلاقية؛ وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يميِّز الإنسانَ عن الحيوان عقلٌ تعلو

(1) انظر على الخصوص كتابنا: تجديد المنهج في تقويم التراث.

رتبته على رتبة العقل المجرد، بحيث ينبغي أن يكون إما عقلا مسدَّدا أو عقلا مؤيَّدا، نظرا لأن الأخلاقية لا توجد إلا حيث يوجد واحد من هذين العقلين الآخَرين؛ وعلى هذا، فالإنسان، على وجه العموم، هو الحي العاقل بعقل مسدَّد، والإنسان الكامل، على وجه الخصوص، هو الحي العاقل بعقل مؤيَّد.

والسبب الثاني، أن العرفانية التي يُنزلها هذا الباحث أدنى المراتب تَنزل عندنا الرتبة العليا من رُتَب العقلانية لولا الالتباس الذي يكتنف هذا المفهوم عنده؛ فقد أدخل فيها اتجاهين لا يلتقيان، أحدهما اتجاه نظري أحَقُّ بأن يُرتَّب أصحابه مع أهل العقل المجرد، إذ هو عبارة عن نظر فلسفي صريح في الحقائق الروحية والوجدانية؛ والآخر اتجاه عملي أحقُّ بأن يُرتَّب أصحابه مع أهل العقل المؤيَّد، إذ هو عبارة عن ممارسة أخلاقية وسلوكية في أعلى درجاتها، بحيث هي التي تستحق أن يُعرَّف بها الإنسان الكامل؛ ومن هنا يتبين أن هذا الباحث يصيب حيث لا ينبغي ويخطئ حيث لا ينبغي، فهو مصيب في حط رتبة العرفانيين متى اعتبرنا المقصود بـ"العرفانية" هو الاتجاه الفلسفي الذي اشتغل بالنظر العقلاني المجرد في المعاني الروحية والوجدانية، إلا أن هذه الإصابة تضره أيما ضرر، لأن انحطاط الرتبة هذا يصدق أيضا على عموم الفلاسفة ما دام تقرر عنده أنهم، هم وحدهم، أهل النظر المجرد؛ وهو مخطئ في حط رتبة العرفانيين متى اعتبرنا المقصود بـ"العرفانية" هو الاتجاه العملي الذي اشتغل بتحقيق القيم الأخلاقية في السلوك، إلا أن هذا الخطأ هو الآخر يضره، لأن علو الرتبة، على ما تقدم، هو وحده الذي يصدق على أصحاب هذا الاتجاه، فهم أهل تأييد، لا أهل تجريد، وشتان بين التأييد والتجريد كما ذُكِر.

والسبب الثالث، أن دعواه القائلة باختصاص الفكر المغربي بالعقلانية المجردة ينقضها أو يُكذِّبها وجود **عقلانية مجردة** في المشرق العربي على الوجه الذي توجد به في المغرب، وهذا الوجود لا ينازع فيه إلا معاند كما ينقضها أو يكذبها وجود **عقلانية غير مجردة** في المغرب على الوجه الذي توجد به في المشرق كما أراد هذا الباحث تخصيصه بها[2]، وهذا الوجود هو الآخر لا ينكره إلا مكابر؛ لكن النقض أو التكذيب الأكبر لهذه الدعوى يأتي من كون المغاربة الذين يَنسُب إليهم قمة العقل

(2) مثال بارز على هذا الوجود للعقلانية غير المجردة بالغرب الإسلامي هو مدرسة ابن مسرة بالأندلس التي اشتهر أهلها بالعرفان الإشراقي.

المجرد هم أنفسهم ساهموا بقسط كبير في وجود عقلانية غير مجردة في المشرق في الوقت الذي لم يثبت أنهم ساهموا في وجود عقلانية مجردة به، بل الثابت أن هذه العقلانية وُجدت بالمشرق بتمامها من غير حاجة إلى المغاربة أو من غير اشتراك معهم؛ بينما الأمر على خلاف هذا بالنسبة للعقلانية غير المجردة، ولا سيما نوعها المؤيَّد، فقد ثبت أن المغربيين أمدُّوا إخوانهم المشرقيين في باب الأخلاق بما لم يَمُدُّوهم به في باب غيره من أبواب الثقافة الإسلامية المختلفة، وبالأحرى في الباب الذي زَعم هذا الباحث أنهم يختصون به، أي العقلانية المجردة، وهو الذي كان من المفروض ـ بموجب هذا الاختصاص المزعوم المنسوب إليهم ـ أن يأتي من جهته إمداد الغير، مشرقيين وسواهم؛ وهذه الحقيقة التاريخية ذات البال التي غابت على فطنة كثير من الباحثين والمتفلسفين هي التي نريد في هذه الضميمة أن نتولى بيانها وإثباتها بما يليق بها من قواطع الأدلة العقلية وسواطع الشواهد التاريخية؛ وحتى نتجنب أن نقع فيما أخذناه على غيرنا من الأحكام المعمَّمة والمتسرعة، فقد حرصنا على أن نحصر بحثنا في عينة نموذجية لهذا التأثير الأخلاقي المغربي في المشرق العربي، وهي، بالذات، تأثير كبار الأخلاقيين المغاربة في إخوانهم المقيمين بأرض الكنانة.

وبعد أن انتهينا من ذكر الأسباب التي حملتنا على الرجوع إلى البدعة الفكرية القائلة باختصاص المغاربة بالعقل المجرد الذي لا أخلاق معه، فها نحن ماضون إلى بيان كيف أن المغاربة اشتهروا بالعطاء الأخلاقي غير المجرَّد أكثر من اشتهارهم بغيره، لا بين ذويهم وداخل وطنهم فحسب، بل أيضا بين عامة المسلمين وخارج وطنهم.

فلقد عُرِف المغاربة في المشرق، منذ أن أخذوا يفدون عليه بعد الفتح الإسلامي، بالعكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، حتى فاقوا غيرهم عددا ومَدَدا في المجاورة بالحرمين الشريفين والحرم الأقصى، واشتهروا عند أهله بكونهم من أشد المسلمين تمسكا بالكتاب والسنة عند انتشار البدع وظهور الفساد[3]، حتى وقر في القلوب أنهم هم المقصودون بالحديث الشريف: "لا يزال أهل المغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة"[4]؛ كما شَهِد رجال الأخلاق بالمشرق

---

(3) ابن الزيات : **التشوف إلى رجال التصوف**، ص.32.

(4) حديث شريف رواه مسلم في كتاب الإمارة.

لنظرائهم من المغاربة برسوخ القدم في التربية الخلقية والتزكية الروحية، وقدّموهم على أنفسهم في إرشاد من يقصدهم، طلبا للتخلق والتحقق بمكارم الأخلاق[5].

وإذا كان الأمر كذلك، أليس معنى هذا أن العطاء المغربي في باب التربية الدينية والخلقية كان وافرا؟ ولعله كان أوفر في هذا الباب منه في أبواب الثقافة الإسلامية الأخرى؛ ونريد بهذا الصدد أن ندعي دعوى ونشتغل بالتدليل عليها، وهي:

*** "أن العطاء المغربي الذي غلب على المصريين الاستمداد منه تعلّق أساسا بالعمل الخُلُقي الذي تميز به المغاربة الوافدون عليهم".**

ونحتاج في ذلك إلى بسط الكلام في الأغراض الثلاثة الآتية:

* أشكال وأسباب تنقل رجال الأخلاق المغاربة إلى مصر.

* خصائص العمل الخلقي المغربي.

* دور العمل الخلقي المغربي في مصر.

1 ـ تَنقُّل الأخلاقيين المغاربة إلى مصر

لقد ثبت بما لا يدع مجالا للشك أن العمل الخلقي المغربي انتقل إلى الديار المصرية، لكن انتقاله إليها لم يكن بطرق نظرية تقوم على الرواية والكتابة، وإنما بطرق عملية تقتضي التنقل إلى عين المكان والإقامة به.

لقد أخذ الأخلاقيون المغاربة ـ أساتذة وتلامذة ـ يَفِدون على أرض الكنانة في طريقهم إلى أداء فريضة الحج وزيارة قبر الرسول عليه السلام، وقد يختار بعضهم الإقامة بهذه الأرض المباركة؛ وتَذْكر المصادر أن أشهر من أقام بها منهم في مطلع القرن الرابع أبو الخير الأقطع التيناتي (ت 343) الذي كان أوحد عصره في التحقق بخلق التوكل، ثم تَفيض في سرد أسماء من جاء بعده في القرون الموالية إلى أن تذكر الوافدين منهم في القرن الرابع عشر الهجري؛ وسوف يطول بنا المقال لو أردنا أن نذكر أشهرهم[6]، على أن بعضهم سوف يستوقفنا عند تفصيل أدلتنا على دعوى

(5) محمود عبد الحميد : **قضية التصوف**، ص. 20.

(6) فيما يلي لائحة بأسماء بعضهم متسلسلةً من القرن الرابع إلى القرن الرابع عشر الهجري؛ في القرن الرابع: أبو الخير أقطع التيناني توفي سنة 340 هـ؛ وفي القرن السادس: القناني وأبو يزيد يعلى من أصحاب أبي مدين توفي بالإسكندرية سنة 577 هـ وأبو حفص عمر الجنان الذي =

إمداد المغاربة لإخوانهم المصريين في مجال الأخلاق.

1.1. أشكال التنقل

اتخذ تَنَقُّل العمل الخلقي المغربي إلى الديار المصرية أشكالا مختلفة نذكر منها:

أ. تَنَقُّل الأساتذة المغاربة إلى مدن وقرى مصرية معينة مثل الإسكندرية أو قنا أو طنطا أو الفسطاط أو القاهرة أو الفيوم إلخ ..

ب. تَنَقُّل أتباعهم من أهل الغرب الإسلامي (أي "المغرب الأقصى" و"الأندلس" و"المغرب الأوسط" و"إفريقية"[7]) إلى مصر والانتشار بأقاليمها المختلفة.

د. عودة المصريين إلى بلادهم بعد الأخذ عن الأساتذة المغاربة أو تلامذتهم[8]، وإن كان الوافدون منهم على المغرب قلة قليلة.

2.1. أشكال الإقامة

كما اتخذت الإقامة بالمدن والقرى المصرية أشكالا متعددة نورد منها ثلاثة هي:

= استوطن الإسكندرية من أهل فاس وابن عمران المعروف بابن تاندلست الذي أقام بالإسكندرية مدة من الزمن وأبو محمد عبد الرزاق الجزولي الكبير وأبو العباس الطنجي الذي توفي سنة 612 هـ ومحمد الحصار المغربي الفاسي الذي رحل إلى مصر سنة 597 هـ ومات فيها؛ وفي القرن السابع: الشاذلي والبدوي والشريشي السلوي (581 . 641 هـ) وأبو الحسن بن الدقاق وأبو زكرياء السبتي وأبو محمد السجلماسي وعبد الرحمان السوسي وأبوعبد الله محمد الفاسي وعبد العزيز بن أبي محمد صالح الذي مات بالقاهرة سنة 646 هـ وعبد الله السايح المغربي الدمنهوري الذي كان خليفة للشاذلي في منطقة دمنهور وقد توفي سنة 684 هـ؛ وفي القرن الثامن: حسين الآدمي وبرهان الدين إبراهيم بن محمد المغربي الذي توفي سنة 816 هـ ؛ وفي القرن التاسع: عواض بن محمد بن إسحاق الطهلموس الذي توفي بمصر سنة 878 هـ وأحمد زروق الذي توفي سنة 899 هـ؛ وفي القرن العاشر: محمد المغربي الذي توفي في أوائل القرن الحادي عشر الهجري؛ وفي القرن الثالث عشر: محمد الفاسي الشاذلي شيخ الأمير عبد القادر، وقد حضر إلى مصر وتوفي بمكة سنة 1284 هـ؛ وأخيرا في القرن الرابع عشر: عبد القادر بن عبد الكريم الشفشاوني الدرقاوي، وقد توفي بالقاهرة سنة 1313 هـ.

(7) أي تونس حاليا.

(8) نذكر من هؤلاء المصريين: عبد العظيم الشروني الذي صحب عبد العزيز المهدوي من أكابر اصحاب أبي مدين.

أ. الإقامة الدائمة: قد يختار الأستاذ أو التلميذ الإقامة بمصر على الدوام، فيكون نزيلها ودفينها.

ب. الإقامة المؤقتة الواحدة: قد يختار الأستاذ أو التلميذ الإقامة بمصر لفترة واحدة قصيرة أو طويلة يعود بعدها إلى المغرب أو ينتقل إلى إحدى البلاد الإسلامية الأخرى مثل الحجاز أو الشام أو العراق أو اليمن.

ج. الإقامة المؤقتة المتعددة: قد يختار الأستاذ أو التلميذ الإقامة بمصر على فترات متعددة يقع فيها الاختلاف إلى مصر بعد تنقلات شرقا أو غربا[9].

3.1. أسباب التنقل

لقد تعددت الآراء في شأن الأسباب التي حملت الأخلاقيين المغاربة على التنقل إلى الديار المصرية والإقامة بها.

فقد قيل إن مصر التي كانت تضم مراكز للإشعاع الحضاري والنشاط الثقافي جعلت هؤلاء المغاربة يفضلون التوجه إليها لِما تفتحه هذه المراكز من آفاق لممارسة دعواتهم وجلب الأتباع إليها.

وقيل أيضا إن مصر التي تحُط بها رِحال المغاربة القاصدين أرض الحجاز للحج أو للمجاورة كما يشع بمنازل الحجاج بها جو من الروحانية يناسب أذواق الأخلاقيين منهم، فيطيب لهم المقام بها.

وقيل كذلك إن مدينة الإسكندرية التي كانت تُعد رباطا إسلاميا كبيرا من أقام به كان له أجر المجاهد في سبيل الله، جلبت إليها الأخلاقيين المغاربة الذين ألفوا الرباطات في بلادهم واتخذوها مراكز يزاولون فيها العلم والتعبد والجهاد.

وقيل أخيرا بأن مدينة الإسكندرية التي ظلت مدينة سُنِّية على مذهب الإمام مالك كانت تلبي حاجات الأخلاقيين المغاربة العقدية والمذهبية، فتغريهم بالمقام فيقيمون بها، ولاسيما أن الحدود بين أطراف البلاد الإسلامية لم تكن مرسومة ولا الشعور بها كان موجودا.

أيا كانت هذه الافتراضات في تعليل تَنَقُّل أهل التربية المغاربة إلى أرض الكنانة، فلا نستطيع أن نقطع بانفراد واحدة منها بالصحة، فقد يكون لكل منها

---

(9) ممن أقاموا إقامات متعددة في مصر، نجد أبا العباس أحمد بن إدريس (1172. 1253 هـ) والمعروف بأبي العباس العرائسي والمؤسس للطريقة المحمدية الأحمدية.

جانب من الصواب، وقد يشترك بعضها مع بعض أو قد تجتمع كلها لتحصيل هذا الصواب بعضا أوكلا؛ لكن يبقى أن هذه الافتراضات تتعلق بتعليل عموم إقامة الأخلاقيين المغاربة بمصر، بينما نحتاج إلى تعليل **ظاهرة تقلبات هذه الإقامة**، زيادة ونقصانا، عبر فترات التواصل بين البلدين: المغرب ومصر.

فنحن نعلم أن الوافدين على مصر من الأخلاقيين المغاربة ارتفع عددهم ارتفاعا في الحقبة الممتدة بين أواخر القرن السادس وأواخر القرن السابع الهجري، وهي بالذات الفترة التي ازدهر بها العمل الخلقي بالقطر المصري واتسعت حركته اتساعا؛ ومن هؤلاء الوافدين المغاربة: الأستاذ عبد الرازق الجزولي والأستاذ عبد الرحيم القنائي والأستاذ أبو الحسن الشاذلي والأستاذ أحمد البدوي.

أما عبد الرازق الجزولي، فأصله من المصامدة، أخذ تخلُّقه عن أبي مدين الغوث واستقر بالإسكندرية وبها مات سنة 592 هـ أو سنة 596 هـ على بعض الأقوال.

أما عبد الرحيم القنائي، فأصله من ترغاي من قبيلة غمارة بإقليم سبتة؛ ولد سنة 521 هـ وتتلمذ على يد أبي يعزى، ثم انتقل إلى الحجاز حيث أقام بها مجاورا تسع سنين ومنه تحول إلى صعيد مصر، فاستقر بقَنا، منتصبا للتدريس والإرشاد حتى وفاته سنة 592 هـ.

وأما أبو الحسن الشاذلي، فتنسبه المصادر هو الآخر إلى قبيلة غمارة بإقليم سبتة؛ ولد سنة 593 هـ وأخذ تخلُّقه عن عبد السلام بن مشيش الذي وجهه إلى "إفريقية" (أي تونس) وأنبأه بالظهور في المشرق، فكان أن استقر بالإسكندرية، موجِّها وهاديا إلى سبيل الله بكلامه "القريب العهد بالله" إلى أن وافته المنية في طريقه إلى الحج سنة 656 هـ.

وأما أحمد البدوي، فقد وُلد بفاس سنة 596 هـ وتتلمذ على يد الأستاذ عبد الجليل النيسابوري، ثم انتقل إلى المشرق متجولا فيه حتى انتهى به المطاف إلى الاستقرار بطنطا في شمال مصر، متصدرا للتربية والدعوة إلى الله.

قد يقول القائل بأن علة توافد أرباب التربية على مصر في هذه الفترة هو أنهم وجدوا أسباب العيش الآمن في ظل دولة الأيوبيين ودولة المماليك اللتين صارتا رمزا للقوة الإسلامية القادرة على قهر جحافل الغزاة من التتار والصليبيين؛ ولا يمكن أن يصح هذا القول، لأن الفتن كانت منتشرة في هذه الفترة والتنازعَ على السلطة كان ضاربا أطنابه بين الأيوبيين وبين المماليك؛ والأرجح عندنا أن لهذا

التوافد علتين متكاملتين:

إحداهما، أنه كان **تنقُّلا مطلوبا**: فإذا كانت مصر في هذه الفترة تسوسها دولة ذات قوة ومنَعَة، فإن المغرب كانت تسوسه دولة لا تقل عنها ظهورا بالسلطان؛ فقد أدرك هذا البلد آنذاك من البأس والمجد ما لم يدركه مذ كان دولة مستقلة، حتى سارعت الدولة الأيوبية إلى الاستنجاد به، طالبة منه قِطَعا من أسطوله لمنازلة المواقع التي احتلها الصليبيون.

وهكذا، فقد كان المغرب مطلوبا للجهاد، ولا يخفى أن من يُطلَب للجهاد هو، عند الأخلاقيين المغاربة، كمن يُطلَب للمجاهدة وهم الذين ألفوا واختاروا الإقامة بالرباطات التي عُرِفت بالنضال الروحي والمادي.

وعلى هذا، فلا يبعد أن يكون توجه المربين المغاربة إلى مصر امتدادا لتوجه المحاربين في أسطولهم إليها إن كان هذا التوجه العسكري قد تحقق أو يكون تعويضا عنه إن كان قد تعذر، وذلك استجابة لنداء إخوانهم من المصريين حتى يقوموا بواجبهم في تجديد أخلاق الجمهور وإعداده لمنع الغزاة عن بلاده؛ ولو أنهم لم يكونوا مطلوبين، لَما هبَّ الأيوبيون ينشئون المدارس والخوانق ويجرون عليها الأرزاق ويوقفون الأوقاف ويسارعون بإسناد مهام التدريس والتربية إلى الوافدين عليهم، فقد عينوا عبد الرحيم القنائي أستاذا للأخلاق في مدينة قَنا، وأسكنوا أبا الحسن الشاذلي برجا من أبراج الإسكندرية.

والعلة الثانية، أنه كان **تنقلا مأذونا**: لا يخفى أن الأخلاقيين المغاربة يأخذون في كل حركاتهم وسكناتهم بقِيَم روحية ومُثل ربانية لا تُجوِّز لهم ترك ترحالهم واستقرارهم تعبث بهما الأهواء العابرة وتعتورهما الأغراض الفانية، وإنما تحملهم على أن ينزلوا ويرحلوا حيثما وجدوا دلائل الاستزادة من النفع والانتفاع بهذه المعاني الخلقية، ووجدوا دلائل القيام بشروطها على الوجه الأكمل، كما تحملهم على الاستعانة بإشارات أساتذتهم في التربية والتخرج حتى لا يفوتهم حسن الأدب والوفاء بحقوق الصحبة؛ فقد أذن أبو مدين الغوث لعبد الرزاق الجزولي في الانتقال إلى مصر، كما أشار به عبد السلام بن مشيش على أبي الحسن الشاذلي.

وقد جرى المؤرخون على عادة إسقاط مثل هذه الأسباب، إذ يَعدّونها من باب المزاعم أو الخواطر الذاتية التي لا تفيد كثيرا في التحليل التاريخي؛ ولا يتسع المقام لتقويم هذا الموقف، على شهرته بين الباحثين واعتقاد الجمهور في موضوعيته وعلميته، وإنما حسبنا أن نقول بأن الحياة التي تبنى أدق جزئياتها على قيم روحية

صرف لا تنفع في تحليلها أساليب تتسم بالانغلاق على المادة ولا في تفسيرها أسباب تتصف بالجمود على الظاهر.

لذا، نذهب إلى أن هذا الجانب المعنوي أبلغ في الدلالة على علة الانتقال إلى مصر من الجانب الحسي الذي هو الطلب الموجَّه إلى المغاربة، لأن الذي استهلكت نشاطه الروحانيات لا يلوى على شيء من الحس إلا أن يكون خادما لهذه الروحانيات؛ ولولا الشعور بالإذن في التحرك، لما أتى هذا التحرك بالثمار المطلوبة منه، ألا ترى كيف أن التحول الأخلاقي الذي أحدثه المربون المغاربة في سلوك المصريين في تلك الفترة ما زالت آثاره تُشيع حتى الآن في أوساطهم روحانية قدسية!

إذا صحَّ تعليلنا لتنقل أهل الأخلاق المغاربة إلى الديار المصرية، وهو أنهم طُلِبوا (بضم الطاء) فأُذِن (بضم الهمزة) لهم، صحَّت معه أيضا الحقيقتان التاليتان:

إحداهما، أن العمل الخلقي المغربي يتصف بأوصاف لا يشاركه فيها غيره.

والثانية، أن هذه الأوصاف الخاصة للعمل الخلقي المغربي تفيد في تحقيق جوانب التجديد الخلقي التي شعر المجتمع المصري بالحاجة إليها يومذاك.

فلنمض الآن إلى بيان خصائص العمل الخلقي الذي نهض به المغاربة، ثم ننعطف على بيان الوجوه التي أفادت بها هذه الخصائص المجتمع المصري آنذاك في إنجاز مراده من الإصلاح الخلقي.

2 ــ خصائص العمل الخلقي المغربي

إن الذي يتأمل في الممارسة الخلقية المغربية في القرنين السادس والسابع لا يلبث أن يتبين أنها تتصف بخصائص أساسية ثلاث هي: "البعد عن التجزيء" و"البعد عن التجريد" و"البعد عن التسييس".

1.2. البعد عن التجزيء أو الخاصية التكاملية

يظهر البعد عن التجزيء في العمل الخلقي المغربي في أصناف الجمع الثلاثة التالية، وهي: "الجمع بين التخلق والتفقه" و"الجمع بين التجرد والتسبب" و"الجمع بين المجاهدة والجهاد".

1.1.2. الجمع بين التخلق والتفقه، تدل على هذا الجمع الأمور الثلاثة الآتية:

أحدها، أن الأخلاقيين المغاربة أخذوا الفقه في معناه الأصلي الواسع وهو موافقة أحكام الشريعة ظاهرا وباطنا، بحيث تكون الأعمال الظاهرة متوقفة في صحتها على الأعمال الباطنة توقف المشروط في صحته على الشرط.

والثاني، أن أغلبهم كانوا فقهاء أو محدِّثين أو حملة للقرآن أو حفظة للمتون العلمية يشتغلون بالتدريس أو التحفيظ.

والثالث، أنهم شاركوا الفقهاء فيما هم فيه من القيام على أداء الأعمال الظاهرة، بل نافسوهم في ذلك حتى قاموا بما وقف دونه الفقهاء؛ فقد استنبطوا الوسائل التي تُعين على نشر العقيدة الإسلامية وعلى ترسيخها في النفوس وعلى إقدار العامة على أداء شعائرهم وفرائضهم، إذ انتقلوا إلى البوادي والأصقاع النائية يعلّمون الناس أمور دينهم، مقرّين لأنماط من التعبد كالذكر الجماعي وقراءة القرآن الجماعية، حتى يُسمعوا الغافل ويجلبوا العابر وييسروا الحفظ على الأمي، كما عملوا على رفع الموانع التي جعلت الفقهاء يفتون بإسقاط فريضة الحج عن المغاربة، فأمَّنوا الطرقات ونظموا الرحلات وأنشأوا المحطات، موفِّرين للحُجاج السلام والزاد والراحة[10].

2.1.2. الجمع بين التجرد والتسبب: اعلمْ أن التجرد عند الأخلاقيين تجردان: "تجرد عن الحظوظ أو المصالح" و"تجرد عن الأسباب أو الوسائل"، وكثيرا ما اختلط على الناظرين في التراث ا المغربي أمرهما، فحملوا أحدهما على الآخر؛ والصواب أن العمل الخلقي المغربي وَقَف التقدم السلوكي للتلميذ على ترك الحظوظ أو المصالح، حتى يتحقق بإفراد الله بالقصد في الأعمال، وامتاز بالتحذير من ترك الأسباب والنهي عنه؛ وقد دخل أكابر رجالهم في طلب الأسباب واتخذوا من وسائل العيش ما يدفع عنهم الحاجة إلى الخَلْق، فمارسوا التدريس والتجارة والزراعة وكرهوا "المتعطلين" من تلامذتهم، ونصحوهم باتخاذ الحِرَف وبالبعد عن السؤال وعن انتظار عول العائلين.

لكن، لشدَّ ما كانوا يحرصون على أن يكون تعاطي هؤلاء التلامذة للأسباب قائما بشرط الخروج عن التعلق بها، حتى يدركوا أن تسبُّبهم ليس هو الذي يوصلهم إلى تحقيق طلبهم من الرزق، وإنما الذي يوصلهم إلى ذلك هو الرزاق ذو القوة المتين، فيكونون في ذات الوقت متسببين ومتجردين.

3.1.2. الجمع بين المجاهدة والجهاد: تدل على هذا الجمع الثالث المظاهر الآتية:

أولها، إنشاء مراكز للمرابطة بعيدة عن العمران تسمح بالانقطاع لأعمال العبادة

---

(10) لا يخفى ما قام به أبو محمد صالح دفين آسفي وذريته من أعمال جليلة لتأمين الطريق للحُجّاج المغاربة.

ومحاذية للسواحل والتخوم تسمح بالتصدي لأعمال السطو على البلاد.

والثاني، المشاركة الفعلية، إما مباشرةً بدخول غمار المعارك، طلبا لإحدى الحسنيين، وإما بصفة غير مباشرة باستنهاض الهمم واستنفار الرجال للذود عن حوزة الإسلام.

والثالث، المشاركة المعنوية بقبول دعوات الولاة والأمراء لهم بمصاحبتهم عند الخروج إلى ملاقاة العدو، استدرارا للبركات وتثبيتا للقلوب واستجلابا للنصر.

وعلى الجملة، فإن العمل الخلقي المغربي ينأى عن منحى التجزيء ويتجه اتجاها **تكامليا** صريحا يجعل العمل الروحي جزءا من الاشتغال الفقهي والتجردَ جزءا من التسبب والجهاد جزءا من المجاهدة.

2.2. البعد عن التجريد أو الخاصية التداولية

يظهر البعد عن التجريد في العمل الخلقي المغربي في أصناف النفور الثلاثة التالية، وهي: "النفور من الفروع الفقهية" و"النفور من الجدل الكلامي" و"النفور من الحكمة العرفانية".

1.2.2. النفور من الفروع الفقهية: لقد اقتضى التطور أن يخرج علم الفقه عن بساطة أصوله وقرب مأخذ مسائله إلى تعقيدات في القواعد والأحكام وإلى تفريعات في الأقضية والفتاوي، فأظهرت هذه التشعبات أقوال بعض الفقهاء بمظهر النظر المجرد، وألجأت إلى رجال التخلق الذين ظلوا يدعون إلى سلوك يتسم بالبساطة والحيوية ويراعي طاقة العامة في التعقل والتفقه، ويأخذون من الآراء ما كان تحته عمل أو ما كان داعيا إلى العمل؛ لذلك، كان يقع تقريب الأخلاقيين، فكانت دعوتهم تنتشر متى تعرض "فقهاء الفروع" للإبعاد والمضايقة[11]؛ وعلى العكس من ذلك، كان الأخلاقيون يتعرضون للمضايقة والمراقبة كلما وقع تقريب "فقهاء الفروع" وتوسيع نفوذهم[12].

2.2.2. النفور من الجدل الكلامي: لقد اختص الأخلاقيون المغاربة بمفهوم للتوحيد يقتضي أساسا العمل التعبدي، لا النظر التأملي على طريقة أهل الكلام، ولا يتعدون في هذا النظر القدر الذي جاء به الكتاب والسنة، وينفرون من الخوض في مسائله التفصيلية، وقد لا يتردد بعضهم في إنكار ما جاء في كتب بعض

---

(11) خير مثال على ذلك موقف الموحدين من الأخلاقيين والفقهاء.

(12) أفضل مثال على ذلك موقف المرابطين من الطائفتين: الأخلاقيين والفقهاء.

الأخلاقيين[13] من الأقوال التي تُشعر باقتباس أساليب المتكلمين والمشاركة في قضاياهم؛ والشاهد على ذلك المناظرة التي دارت بين أبي شعيب السارية وواسنار ـ أحد قواد الموحدين ـ في مجلس عقده الأمير عبد المومن بن علي، فكان واسنار يسأل أبا شعيب عن عقيدة التوحيد، قاصدا الأوصاف التجريدية التي كان يبُثها المهدي بن تومرت في الناس، ويجيبه أبو شعيب بذكر الآيات القرآنية التي وردت فيها معاني التوحيد.

3.2.2. النفور من الحكمة العرفانية: لقد تسربت إلى الممارسة الخلقية بمقتضى التطور والاستمداد من البيئة بعض التوجهات الفكرية والعلمية التي لا يمكن إلا أن يضيق بها أخلاقيو المغرب، إذ يعدونها بمنزلة آفات سلوكية ينبغي صون النفس عنها، من هذه التوجهات نخص بالذكر اثنين هما: "الإشراق" و"الكمياء".

استقر عند الأخلاقيين المغاربة أن الإشراق مستمد من النظر الفلسفي الذي يأخذ بمبدأين: "مبدأ إطلاق العقل" و"مبدأ امتياز الفرد"؛ أما مبدأ إطلاق العقل، فيعارض توجههم السني، لأن العقل إذا لم يُقيّد مسلكَه اعتبارُ الشرع صار عرضة للأهواء؛ وأما مبدأ امتياز الفرد، فيعارض توجههم الجماعي، لأن الفرد إذا لم يقيد أفقَه اعتبارُ الجماعة صار ضرره يغلب على نفعه.

كما استقر عندهم أيضا أن الكيمياء مستمدة من الطمع الدنيوي الذي يخالف شاهد العقل[14]، ويوقع في صريح الفساد[15]؛ أما مخالفة شاهد العقل، فلأن

---

(13) يأتي على رأس هذه الكتب كتاب **إحياء علوم الدين** للغزالي الذي أثار الضجة المعلومة وافترق الناس بشأنه بين منتقد ومعتقد حتى غلب أهل الانتقاد، فصدر أمر علي بن يوسف المرابطي بإحراقه؛ وقد كان من المنتقدين بعض كبار الأخلاقيين المغاربة من أمثال أبي الحسن بن حرزهم، ووقفته ضد **الإحياء** معروفة، إذ كان يقوم على إحراق أجزاء منه، حتى رأى رؤيا يشكوه فيها الغزالي إلى رسول الله ﷺ، فقضى الرسول بضربه بالسوط.

(14) قال الشاذلي: "كنت في ابتداء أمري أطلب عمل الكيمياء وأسأل الله فيها، فقيل لي: "الكيمياء تجدها في بولك، اجعل فيه ما شئت يعود كما شئت"، فحميت فأسا فطفيته نيه فعادت ذهبا، فرجعت إلى شاهد عقلي، فقلت: "يا ربي، سألتك عن شيء فلم أصل إليه إلا بمحاولة النجاسة"، فقيل لي: «يا علي، الدنيا قذرة، ، فإن أردت القذارة، فلا تصل إليها إلا بالقذارة"، فقلت: "يا رب أقلني منها"، فقيل لي: "احم الفاس يعود كما كان في أصله"، الصومعي، **المعزى في مناقب أبي يعزى**، تحقيق علي الجاوي، رسالة دبلوم الدراسات العليا مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1989.

(15) قال أبو محمد صالح: "اتركوا الاشتغال بصنعة الكيمياء لأنها توقع في الغش والتدليس"، =

الكيميائي يطلب أسبابا باطلة لقلب الأعيان؛ وأما الإيقاع في صريح الفساد، فلأن هذه الصنعة تحمل على ممارسة الغش والتدليس، فكان أن نهى الأخلاقيون المغاربة عن الاشتغال بها وحذروا أتباعهم منها أشد تحذير، ولاسيما أن بعض أخلاقيي عَدوة الأندلس تأثروا بهذا الاتجاه الإشراقي الكيميائي.

وعلى الجملة، فإن العمل الخلقي المغربي ينأى عن منحى التجريد الذي وقع فيه فقهاء الفروع وأهل الكلام وأهل العرفان واتجه اتجاها **تداوليا** في ممارسة التعبد والعقيدة والمعرفة، اتجاها يجعلها طبيعية لا تكلُّف فيها ويسيرة لا تعقُّد معها.

3.2. البعد عن التسييس أو الخاصية التانيسية

ويظهر البعد عن التسييس في العمل الخلقي المغربي في أصناف المدلولات الثلاثة الآتية وهي : "المدلول الروحي للجهاد" و"المدلول الإنساني للدعوة" و"المدلول المعنوي للنسب".

1.2.3. المدلول الروحي للجهاد: تجدر الإشارة إلى أن لفظ "الجهاد" من الألفاظ التي حُرِّفت معانيها، فقد صُرف هذا اللفظ عن مقصوده بوجهين:

أحدهما، أن الجهاد صار يُحمل على معنى القتال من أجل التسلط العسكري وبسط النفوذ السياسي.

والثاني، أن الجهاد صار يدل على معنى القتال من أجل القهر الديني وبسط النفوذ العقدي.

أما مدلول الجهاد كما أخذ به رجال الأخلاق المغاربة، فلا تعلُّق له أصلا بطلب الرئاسة الدنيوية، لأن هذا يناقض مقاصد التربية الروحية، كما لا تعلق له بالتشدد العقدي، لأن هذا يناقض وسائل هذه التربية، وإنما تعلقه بمجاهدة النفس وحدها ببذلها رخيصة في سبيل الدفاع عن حوزة الإسلام كما استُرخِصت في سبيل الخروج عما سوى الله؛ وعلى هذا، فإن الجهاد بالمعنى المغربي ليس عملا سياسيا ولا سلوكا إيديولوجيا، وإنما عملا **روحيا** بالأصالة.

2.2.3. المدلول الإنساني للدعوة: ليس من شك أن للدعوة دورا بالغ الأهمية في الممارسة الخلقية المغربية، فقد شمل مجالها البوادي والحواضر بعد أن ابتدأ محصورا في الأصقاع البعيدة عن العمران، إلا أنها لا تشبه في شيء الدعوات التي

= **المنهاج الواضح**، ص.261، 266 وص.334، 335.

تطلب النفوذ السياسي لطائفة معينة، أو الدعوات التي تطمع في المكاسب المادية، إلا أن تكون قد دخلت على بعضها آفة التحريف، فتبدلت أحوالها أو دخلت عليها آفة الادعاء، فانتحلها بعض الأدعياء.

والصواب أن الدعوة الأخلاقية، كما مارسها المؤسسون من أهل العمل المغاربة، لا تبتغي بالتجديد الخُلقي للإنسان بديلا؛ ولا سبيل لتجديد الإنسانية إلا إذا قام الداعية بشرط الإخلاص لله في دعوته، وقام المدعو بشرط تسليم الإرادة لله؛ وقد سُمّي هذا التجديد الإنساني باسم "الصلاح" وسُمي أصحابه باسم "الصلحاء" أو "الصالحين"، كما أُطلق عليهم اسم "الأفاضل" واسم "أهل الفضل والدين"[16]، علما بأن قِيم الإنسانية مستمدة من قيم الدين؛ وعليه، فإن دعوة أهل الصلاح ليست نزعة طائفية، ولا دعاية مادية، وإنما هي دعوة **إنسانية** أخلاقية.

3.2.3. المدلول المعنوي للنسب: من الثابت أن للنسب أهمية في التجربة الخلقية المغربية تزايدت مع مرور الزمن حتى ظُنَّ بأن الولاية الكبرى والفتوحات العظمى لا تحصل إلا لمن كان من أهل النسب الشريف؛ والغالب عند الأخلاقيين المغاربة أن يرفعوا نسب أساتذتهم إلى سيدنا الحسن بن علي، على خلاف الأخلاقيين في المشرق الذين غلب عليهم نسبة أساتذتهم إلى أخيه سيدنا الحسين بن علي[17]؛ وسواء صح هذا النسب أولم يصح، فإن دلالته تظل بالأساس دلالة **معنوية**، فلما كان سيدنا الحسن قد نزل لمعاوية عن الخلافة، دل الانتساب إليه على إرادة الزهد في السلطة السياسية، وإذا حدث لأحد الأخلاقيين المغاربة أن تولى السلطة السياسية ـ مضيَّقة أو موسَّعة ـ لِتعذر من يقوم مقامه فيها، فإن توليته لها تكون بالعرَض وبالتبعية للسلطة الأخلاقية التي اختص بها وليس بالجوهر وبالأصالة كما هو الشأن عند المنتسبين لسيدنا الحسين.

وعلى الجملة، فإن العمل الخلقي المغربي ينأى عن منحنى التسييس ويتجه اتجاها **تأنيسيا** متميزا يجعل للجهاد بعدا روحيا وللدعوة بعدا إنسانيا وللنسب بعدا معنويا.

وإذ قد عرفتَ أن العمل الخلقي المغربي يمتاز بالخصائص الثلاث: البعدُ عن التجزيء ـ أو قل طلب التكامل ـ والبعدُ عن التجريد ـ أو قل طلب التداول ـ والبعدُ عن

(16) ابن الزيات، المصدر السابق، ص. 270، 271، 300، 344، 377.

(17) حسين صافي، **الأدب الصوفي**، ص.146.

التسييس - أو قل طلب التأنيس - فاعرفْ أن السبب في ذلك هو تمكُّن المذهب المالكي من نفوس المغاربة حتى ولَّد فيهم نزوعا إلى الممارسة الروحية بحكم **منطقه** وملابسات **نشأته**، ويقوم هذا المنطق إجمالا على عنصرين هما: "العمل" و"الصحبة"، بينما تقوم ملابسات هذه النشأة على عنصرين هما: "التعظيم" و"الإحسان".

أما **العمل**، فالمالكية من دون المذاهب الفقهية الأخرى أقرت **عمل المدينة** مصدرا من مصادر التشريع الإسلامي، وفي هذا ما ينهض دليلا على أن المالكية تبينت حقًا ما **لمشاهدة السلوك الحي** من أثر في تحقيق التدين الصحيح، على أن مصادر التشريع التي اعتمدتها تنقسم إلى قسمين: القسم النظري ويشمل الكتاب والسنة والقياس، والقسم العملي ويشمل الإجماع والعمل، مما يترتب عليه أن التفقه في الدين لا يتم إلا بحصول الجمع بين الممارستين: الاستدلالية والاشتغالية، وما زالت مسألة العمل في المالكية مفتقرة إلى تناولها في سياق مستجدات البحث في مجال نظرية الممارسة.

وأما **الصحبة**(18)، فهي مبدأ لازم مِن أصل العمل الذي تقول به المالكية، ذلك أن الصحبة عبارة عن **المشاهدة الحية للأسباب والقرائن** التي ترافق أعمال المصحوب، أقوالا وأفعالا، والتي يحصل بها العلم بالمراد على وجه من التحقيق لا يتأتى بطريق آخر، فلا عمل حي إذن إلا بتمام الصحبة؛ لذا، فقد كان من تلامذة مالك المغاربة من يبقى على ملازمته ردحا من الزمن بعد تمام تعلُّمه وفراغ تكوينه النظري عملا بمبدإ الصحبة، حتى يرث عنه أخلاقه وأحواله.

وأما **التعظيم**، فإن مالك، رحمه الله، كان يُظْهر - قولا وفعلا - من آداب تعظيم الرسول عليه السلام وفروض محبته ما يجعل حديثه وسلوكه ينقلان إلى تلامذته وجلسائه أخبار الرسول عليه السلام حيّةً وكأن معانيها رأي العين، فتحيا قلوبهم بأسرارها وتنقاد جوارحهم إلى العمل بها؛ وقد ورث عنه فقهاء المالكية المغاربة هذا التعظيم ونشروا آدابه نشرا بين طبقات المجتمع.

وأما **الإحسان**، فإن مالك صحب علماء عاملين بلغوا النهاية في صفات خلقية اختص الأخلاقيون بطلبها، وهي: "أخلاق الإحسان" أو "الفضائل الروحية"؛ فمن

---

(18) فقد صحب مالك رضي الله عنه نافعا مولى عبد الله بن عمر، حتى كانت أصح أسانيد مالك عن نافع عن ابن عمر.

أساتذته هرمز الذي اشتهر بالبكاء وابن المنكدر الذي عرف بالزهد، وجعفر الصادق الذي اشتهر بالمحبة، كما تتلمذ عليه رجال نالوا قدم السبق في الظهور بأوصاف الإحسان، ومنهم سفيان الثوري وأبو الحسن الشيباني.

وحسبنا هذه العناية بِالأركان الأخلاقية: "العمل" و"الصحبة" و"التعظيم" و"الإحسان" دليلا على أن المالكية حملت بذور ممارسة روحية سرعان ما أثمرت عند المغاربة، بمجرد تشبعهم بمنطق هذا المذهب، تخلُّقا اختصوا به وصاروا فيه قدوة لغيرهم؛ ولا عجب إذ ذاك أن يتكاثر بين فقهاء المالكية أهل العبادة وأهل الزهادة وأهل الورع وأهل التقوى حتى إن "لفظ الصوفي"[19] أُطلِق عليهم إطلاقه على أهله المختصين به لاعتبار أساسي وهو كونهم يقصدون بفقههم وجه الله تعالى، وحتى إن ذكر الفقهاء في كتب التراجم والطبقات صار لا ينفصل عن ذكر المتعبدين والزاهدين[20].

بعد أن أنهينا الكلام عن الخصائص التي تميز العمل الخلقي المغربي في القرنين السادس والسابع على الخصوص والتي تجعل منه **تخلقا تكامليا تداوليا تأنيسيا**، نمضي إلى بيان كيف أن هذه الخصائص تخدم أغراض التجديد الخلقي الذي ينشده المجتمع المصري في هذه الفترة؛ ولا سبيل الى قيام العمل الخلقي المغربي بهذه الخدمة المطلوبة إلا إذا كان وصفه التكاملي يفيد في محو مظاهر تجزيئية لحقت بهذا المجتمع، ووصفه التداولي ينفع في محو جوانب تجريدية عرضت له، ووصفه التأنيسي يفيد في محو مظاهر تسييسية طرأت عليه.

3 ـ آثار العمل الخلقي المغربي في التجدد الأخلاقي المصري

1.3. الخاصية التكاملية للعمل الخُلقي المغربي ومحو المظاهر التجزيئية في المجتمع المصري

لقد أشرفت مصر على هذه الفترة وهي تعاني من المظهرين التجزيئيين التاليين:

أحدهما، أن الفقهاء السنيين لم يكونوا على وئام مع رجال الأخلاق المَحَلِّيين لما نُسب إلى هؤلاء من مخالطة الإسماعلية[21]؛ فقد استخدم الفاطميون ستار

(19) ابن الزيات، المصدر السابق، ص.34.

(20) المالكي: **رياض النفوس**.

(21) ابن خلدون: **المقدمة**، ص. 473؛ وقد شاعت تهمة مخالطة الإسماعيلية إلى غاية أن صارت =

الخطاب الأخلاقي لفرض دعوتهم وترسيخ حكمهم، حتى حامت حول كل أخلاقي شبهات الانتماء إليهم، ولاسيما أن ما ظهر في كلام الأخلاقيين من معان يشبه بعضُه ـ وإن قَلّ ـ عقائد أهل التشيع.

والثاني، أن وسائل القتال الرسمية (من استعدادات مادية وجيوش نظامية) لم تكن على وئام مع أساليب الجهاد الروحية، هذا الوئام الضروري لمواجهة الأخطار التي تحدق بالمسلمين في مصر بسبب هجوم المغول والتتار والصليبيين والمبشرين[22].

فاحتاج الحكام الجدد في مصر إلى إزالة هذين المظهرين التجزيئيين: التفرقة بين الفقهاء والأخلاقيين والتفرقة بين المقاتلين والمجاهدين، مع العلم أنه لا سبيل إلى ذلك إلا بالجمع بين التفقه والتخلق والجمع بين الجهاد والمجاهدة في الممارسة، فتبينوا أنه لا يصلح لهذه المهمة إلا من تحقق **بالتوجه التكاملي** الصحيح.

ويبدو أن التجربة المرابطية المغربية التي جمعت بين الجهاد والمجاهدة كانت حاضرة في ذهن الأيوبيين، كما كان بين أيديهم حُكم أبي بكر الطرطوشي على سيرة المغاربة؛ فهذا الفقيه الأندلسي السلفي الذي نال حظا وافرا من التربية الروحية زار المغرب وأخذ عن علمائه بفاس واطلع عن كثب على العمل الخلقي المغربي لينتهي به المطاف إلى الاستقرار بالإسكندرية حيث تعاطى للتأليف والتدريس، فقد كان حكم هذا العالم على أهل المغرب ـ وهو الذي ألف كتابا في البدع ـ هو أنهم لا زالوا ظاهرين على الحق بما هم عليه من التمسك بالسنة والجماعة وطهارتهم من البدع والإحداث في الدين[23].

وبدا لهؤلاء الحكام أن للتجربة الخلقية المغربية توجها تكامليا صريحا، يجعلها تستجيب أكثر من غيرها لغرضهم في توثيق الصلة بين التفقه والتخلق والصلة بين الجانب الروحي والجانب المادي من الجهاد.

ولما فُتِح باب العمل للمربين المغاربة، تولوا تحقيق الوصل بين التفقه والتخلق عند تلامذتهم من المِصريين، مبطلين عمليا الدعوى الإسماعيلية القائلة باستقلال

= وسيلة في يد الخصوم للتضييق على كل أخلاقي وافد أخذ صيته ينتشر بين الجمهور؛ فقد رُمِي بهذه التهمة أحمد البدوي وأبي الحسن الشاذلي.

(22) عاشور، سعيد عبد الفتاح: **السيد أحمد البدوي، شيخ وطريقة**، ص.35

(23) ابن الزيات، المصدر السابق ص. 32.

علوم الباطن؛ وقد كان أغلبهم، وبالأخص عبد الرزاق الجزولي وعبد الرحيم القنائي وأبو الحسن الشاذلي، يحيطون بالعلوم الشرعية الظاهرة والعلوم القلبية معا، كما كانوا يتمتعون برسوخ القدم في ممارسة تدريس الفقه ورواية الحديث، فلقنوا تلامذتهم أن للشريعة وجهين متكاملين: وجها حُكميا تنضبط به الأعمال الظاهرة ووجها خلقيا تنضبط به الأعمال القلبية، ووجّهوهم إلى الاشتغال بعلوم الأحكام وعلوم الأعمال اشتغالا متساويا، فتخرجت على أيديهم ثلة ممتازة من العلماء العاملين، منهم أبو الفقراء حجاج وعبد الرحمان بن طيب من تلامذة عبد الرزاق الجزولي، ومنهم أيضا أبو الحجاج الأقصري وأبو الحسن بن الصباغ وصالح بن غازي الأنماطي من مريدي عبد الرحيم القنائي، ومنهم أخيرا مكين الدين الأسمر وأبو القاسم القباري وابن المنير وأبو العباس المرسي من تلامذة أبي الحسن الشاذلي.

كما تولى هؤلاء المجددون تحقيق الوصل بين الاستعدادات الروحية والمادية في الجهاد؛ فقد نقلوا إلى تلامذتهم المصريين خبرتهم الأصيلة والطويلة في المرابطة الجامعة بين الممارسة الحربية والممارسة الخلقية، على اعتبار أن الأولى تنزل عندهم منزلة الفرع التابع للثانية، فجددوا قدراتهم المعنوية والوجدانية بأن مدوا عزائمهم بمدد روحي خلاّق أنهضهم إلى التطوع وحبب إليهم التضحية والاستشهاد، ونصبوا أنفسهم قدوات لهم في هذا الصنف من الجهاد المتكامل، فشاركوهم فيما خاضوه من معارك بأن حملوا السلاح وثبّتوا الأقدام؛ فهذا أبو الحسن الشاذلي، على انكفاف بصره وتقدم سنه، يَهُبُّ إلى إنقاذ ثغر دمياط من الصليبيين، محفّزا للهمم ومثبّتا للقلوب، حتى أتى نصر الله.

2.3. الخاصية التداولية للعمل الخلقي المغربي ومحو المظاهر التجريدية في المجتمع المصري

لقد خرجت مصر من الحكم الفاطمي وهي تقاسي من آثار المظهرين التجريديين التاليين:

أحدهما، أن الحكمة العرفانية بوجهيها، وهما: الشطحات الإشراقية والأسرار الكيميائية الموروثة عن مصر القديمة، ظهرت على بعض الأخلاقيين المحليين

---

(24) فقد اشتهر ذو النون بممارسة الكيمياء كما اشتهر تلامذته بذلك، ولعل هذه الممارسة هي التي =

والوافدين[24].

والثاني، أن العمل الخلقي التي احتضنته الدولة الفاطمية واستعملته لنشر مذهبها الشيعي تخلُّق فردي، أي يختص به الأفراد دون الجماعات.

فاحتاج الحكام الجدد في مصر إلى محو هذين المظهرين التجريديين: "الحكمة العرفانية" و"التخلق الفرداني"، مع العلم بأنه لا سبيل إلى ذلك إلا بتحصيل الحكمة الشرعية والتخلق الجماعي؛ وتبينوا أن هذا الأمر لا يمكن أن يقوم به إلا من تحقق **بالتوجه التداولي** الصحيح.

ولا يبعد أن تكون حالة الأخلاقِيَّيْن الفردانيَين: محيي الدين بن عربي وعبد الحق بن سبعين حاضرة في أذهان هؤلاء الحكام؛ فمعلوم أن هذين الأخلاقيَّيْن الأندلسيين قد استقرا بالمغرب، لكنهما ما لبثا أن تركاه، متوجهين إلى المشرق، طلباً لممارسة تجربتهما الإشراقية والأسرارية الفردانية؛ وسواء أكان تركهما للمغرب عن رغبة أم عن رهبة[25]، فإن ذلك شاهد حي على أن نوع الممارسة الخلقية الذي اشتهر به هذا البلد والذي بلغ صيته غالب الديار المشرقية، لم يكن يوافق هواهما العرفاني الخاص.

ويبدو أن هؤلاء الحكام أدركوا أن للممارسة الخلقية المغربية توجها تداوليا تصير به أقدر من غيرها على التصدي للحكمة العرفانية وللتخلق الفرداني، ففتحوا الطريق لعمل المغاربة الوافدين على مصر.

وقد تولى هؤلاء تنقية الممارسة الخلقية المصرية من أقوال الشطح وعبارات الرمز التي يأباها ظاهر الكتاب والسنة وتخالف ما أُثِر عن جمهور السلف الصالح، كما تولوا تجريد النفوس من الميل إلى الاشتغال بالكيمياء الذي كان راسخا في البيئة المصرية، وأورثوا تلامذتهم في مصر الدعوة إلى محاربة هذا الاشتغال، فهذا أبو العباس المرسي أقرب التلاميذ إلى أبي الحسن الشاذلي يتبرأ من الكيمياء ويجعل الكرامات تعلوها درجات في قلب الأعيان وطي الأزمان[26].

= جنت على ذي النون، فتسبَّبت له في دخول السجن ببغداد في عهد الخليفة المتوكل.

(25) لقد كفَّر بعض علماء المغرب عبد الحق بن سبعين وقضوا بنفيه.

(26) قال المرسي: "ما أصنع بالكيمياء، والله لقد صحبت أقواما ما يصير أحدهم على الشجرة اليابسة، فيشير إليها، فتثمر للوقت، فمن صحب هؤلاء الرجال، ماذا يصنع بالكيمياء"، أبو الوفاء التفتازاني، **ابن عطاء الله**، ص.101.

وقد ساعد إنشاءُ المراكز لتجمع التلامذة من مدارس و"خوانق" هؤلاء المجددين على ترتيب الأعمال الجماعية لهم وتوظيف الوظائف المشتركة عليهم، فكانت هذه الأعمال والوظائف تجمع أفرادا من مختلف الطبقات، فمنهم العالم والأمي والكبير والصغير والغني والفقير ومنهم الوجيه وغير الوجيه والشريف وغير الشريف، فجعلت الجميع ينتفع بالجميع، فقويت بذلك بينهم أواصر الخدمة وكثرت فيهم الأسباب لإنهاض الهمة.

ولا نستغرب إذ ذاك أن يجد ابن عربي وابن سبعين من بعده في مصر بيئة أخذ يشكلها التخلق التداولي الجماعي المغربي تشكيلا لم يلبثا أن ضاقا به أولم يلبث أن ضيق عليهما حتى اضطرا إلى النزوح عن هذا البلد كما نزحا عن المغرب من قبل ليستقر الأول بالشام والثاني بالحجاز(27).

3.3. الخاصية التانيسبة للعمل الخلقي المغربي ومحو المظاهر التسييسية في المجتمع المصري

لقد تولى الأيوبيون الحكم في مصر، فوجدوا أنفسهم في مواجهة المظهرين التسييسين التاليين:

أحدهما، أنهم، وإن كسروا شوكة الصليبيين، لم يتمكنوا من إيقاف الحملات التبشيرية في بعض المراكز من أرض الكناية.

والثاني، أنهم، وإن أنهوا الحكم السياسي للفاطميين بخلع آخر خليفة منهم، لم يتمكنوا من إيقاف تأثير المذهب الفاطمي في النفوس.

فاحتاج الحكام الجدد إلى القضاء على هذين المظهرين التسييسيين: التبشير المسيحي والتشيع الفاطمي، علما بأنه لا سبيل إلى ذلك إلا بدعوة إنسانية روحية، وتبينوا أن هذه المهمة لا ينهض بها إلا من تحقق **بالتوجه التأنيسي** الصحيح، حتى لا تستهويه الميول السياسية ولا تراوده الأطماع الرئاسية، فينازعهم سلطانهم ويقاسمهم نفوذهم.

ولا شك أن مثال الإسكندرية كان نصب أعينهم، وهم يسعون إلى إيجاد وسائل هذا التجديد الإنساني الروحي؛ فقد ظلت هذه المدينة سُنية تعمل بالمذهب المالكي على عهد الفاطميين، وتُتَّخذ محط رِحال المغاربة في ذهابهم إلى الحج

(27) فقد ضايق قطر الدين القسطلاني عبد الحق بن سبعين كما أن ابن عربي تعرض لمحاولة اغتيال.

وإيابهم منه، فكان واضحا أن محافظة الإسكندرية على طابعها السني واتجاهها المالكي يرجع الفضل فيه إلى هؤلاء المغاربة الذي اجتمعت لهم خبرتان تاريخيتان: **إحداهما**، خبرة مواجهة الحكم العبيدي أثناء قيامه ببلاد المغرب قبل أن يحوّل وجهه إلى مصر؛ **والثانية**، خبرة مواجهة الدعوات المنحرفة والحملات التنصيرية التي ظل يتعرض لها الغرب الإسلامي[28].

والغالب على الظن أن هؤلاء الحكام علموا أن للعمل المغربي توجها تأنيسيا صريحا يصير به أقدر من غيره على الوقوف في مواجهة التبشير المسيحي والتشيع الفاطمي، فاستقبلوا رجال الأخلاق المغاربة في أرضهم ومكنوا لهم المقام فيها.

وقد استطاع هؤلاء الأخلاقيون الوافدون أن يتصدوا للدعوات التبشيرية التي كان يقوم بها الدعاة المسيحيون في المناطق القريبة من المراكز التي احتلها الصليبيون أوفي المناطق النائية من الصعيد؛ فقد تولى الأستاذ أحمد بدوي في طنطا والأستاذ عبد الرحيم القنائي في منطقة قنا تجديد الإيمان في قلوب مَن أضلتهم هذه الدعوات التنصيرية[29]، وأشرفوا على تكوين ثلة من الرجال انتشروا في البلاد يردون الناس إلى أصول الدين الحنيف، فهذا أبو الحجاج الأقصري تلميذ عبد الرحيم القنائي يعيد أهل الأقصر إلى الإسلام بعد أن انسلخوا عنه لسنوات عدة[30].

كما اجتهد هؤلاء المجددون في أن ينزعوا من قلوب عامة المصريين الآثار العقدية التي تركها في نفوسهم المذهب الفاطمي ويزرعوا بدلها محبة المذهب السني ويرسخوا العمل بالفقه المالكي بين بعضهم، مزاوجين بين أساليب التربية الروحية التي ترتكز على الأوراد والأذكار والأحزاب وبين أساليب الوعظ والتدريس التي ترتكز على الفهم والحفظ.

وحاصل الكلام في هذا الفصل أن تَنَقُّل أرباب السلوك المغاربة إلى مصر في القرنين السادس والسابع كان تنقلا مطلوبا باعتبار توجه أنظار المسلمين عامة والمصريين منهم خاصة إليه في هذه الفترة، وكان تنقلا مأذونا باعتبار شعور المغاربة بواجبهم نحو المسلمين عامة والمصريين منه خاصة، كل ذلك لحصول هذا العمل

(28) أبو لبابة: **موقف متصوفة إفريقية وزهادها.**

(29) عزام، صلاح: **السيد عبد الرحيم القنائي**، ص.71.

(30) نفس المصدر، ص. 69-70.

المغربي على صفات تؤهله لسد حاجات المجتمع المصري من التجديد الأخلاقي؛ وقد ذكرنا أن هذه الخصائص ثلاث هي: البعد عن التجزيء والبعد عن التجريد والبعد عن التسييس، جاعلة من العطاء المغربي **عطاء تكامليا تداوليا تأنيسيا**؛ ثم بينا كيف أن الخاصية التكاملية لهذا العطاء أفادت في محو التنافر بين التفقه والتخلق وإغناء مفهوم الجهاد في المجتمع المصري، وأيضا كيف أن الخاصية التداولية لهذا العطاء أفادت في محو آثار الحكمة العرفانية ـ إشراقا وأسرارا ـ وآثارِ التخلق الفرداني في هذا المجتمع، وأخيرا كيف أن الخصوصية التأنيسية للعطاء المغربي أفادت في إيقاف الحملات التبشيرية وإيقاف تأثير المذهب الفاطمي فيه.

وهكذا، نكون قد دللنا على الدعوى التي قلنا بها وهي أن العطاء المغربي الذي غلب على المصريين الاستمداد منه تعلق أساسا بالعمل الخلقي الذي تميز به المغاربة.

وإذا ثبتت هذه الدعوى ترتبت عليها النتائج التالية:

أ. أن أهل المغرب أمَدوا المصريين بأفضل ما يميز الثقافة الإسلامية ما دام الإسلام هو عبارة عن مكارم الأخلاق.

ب. أنهم أمدوا مصر بأخص ما يميز الثقافة الإنسانية ما دامت "الأخلاقية" هي المقوم الذاتي للإنسان، وليست، كما يُظَن منذ أرسطو، "العقلانية المجردة".

ج. أن أصالة العطاء المغربي يجب أن تُطلب في المنجزات الأخلاقية أكثر مما تُطلب في سواها من المجالات الثقافية الأخرى، ما دام عطاء المغرب هو أبرز في جانب الأخلاق منه في أي جانب آخر.

د. أن العطاء المغربي يحصل إحياؤه ويسهل استئنافه متى وقع تجديد الصلة بهذا الأصل الأخلاقي من أصول الثقافة المغربية، ما دامت أسباب الإبداع متوفرة في المجال الأخلاقي أكثر مما هي متوفرة في غيره من مجالات الثقافة المغربية.

خاتمة الكتاب

ما فلسفة الدين؟

ليست بنا حاجة إلى أن نلخص في هذه الخاتمة ما جاء موسَّعا في فصول هذا الكتاب، فقد قمنا بذلك في نهاية كل فصل منها، فلْيَرجِع إلى هذه الملخَّصات من أراد أن يحصِّل نظرة جامعة على محتوى هذا الكتاب من غير أن يُكلِّف نفسه عناء قراءته بأتمِّه، ولا سيما أن هذه القراءة تتطلب تركيز انتباه وطول تأمل وشدة تتبع، وهي صفات لم يتعود عموم القراء على التحلي بها، ولا حتى الرغبة فيها؛ ولسنا نأخذ عليهم ذلك، وإنما نأخذه على فئة المنتجين الذين يكتبون لهم، فقد اختار أغلبهم أن يسايروا مستوى الجمهور، مُتنزِّلين إليه بَدَل أن يمارسوا البحث العلمي، مرتقين به، على تقدير أن فيهم مَن يفرِّق بين الأمرين: "خدمة الجمهور" و"خدمة العلم"، وإلا فإن بعضهم يحسب أنه يخدم المعرفة وهو لا يزيد عن كونه يتملَّق الجمهور أو هو لا يستطيع أن يأتيه بشيء يفيده، هذا إن لم يَضرَّ به من حيث يظن أنه يفيده.

بيد أننا نحتاج إلى أن نجيب على سؤال قد يخطر ببال القارئ عند تصفحه لهذا الكتاب كما خطر بباله عندما اطلع على كتابنا الموضوع منذ ما ينيف عن عشر سنوات، وهو: العمل الديني وتجديد العقل؛ وهذا السؤال هو كالتالي: "في أي باب من أبواب التفكير الفلسفي يدخل محتوى هذا الكتاب"؟ فلقد أجاب أحد المشتغلين بالفلسفة على هذا السؤال عندما ورد عليه وهو يقرأ الكتاب السابق: "لا أعلم، هذا عمل غريب عن الفلسفة"؛ وفي هذا الجواب دلالة صريحة على أن القارئ العربي لم يألف ممارسة هذا النمط من التفكير الفلسفي الذي يتضمنه الكتاب المذكور، لكثرة ما ابتلي به من التآليف ذات الصبغة التاريخية والفكرانية، حتى حسب أن الفلسفة موقوفة عليها ومحصورة فيها.

وقد أجاب باحث آخر من الذين لا يعجبهم مذهبنا في التفكير ـ بعد أن اطلَّع على تأليف آخر سابق لنا بعنوان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ـ بأن

محتوى كتاب العمل الديني وتجديد العقل لا يدخل في باب الفلسفة، وإنما في باب علم الكلام؛ فلم يجد هذا الباحث الحاجة إلى إجهاد نفسه طويلا، حتى يعلم هل المحتوى الفكري لهذا الكتاب هو حقا من جنس المحتوى الفكري للكتاب الآخر، بل كفاه غروره واشمئزازه من كل ما هو ديني، بل من كل ما هو تراثي، لكي يرسل حكمه إرسالا؛ وفي هذا دلاله صريحة على أن المتفلسف العربي لم يبلغ بعد أَشُدَّه، حتى ينفتح صدره لتقبُّل ما يخالف الكتابة ذات التوجه اللاديني واللاأخلاقي التي حُشيت بها العقول وارتاضت عليها النفوس، اختيارا أو اضطرارا.

أمَا لو أن هذا الناقد أو ذاك كان على معرفة بتمام ما يجري في عموم الفكر الفلسفي الحديث، غير محصور الأفق بما استأنس بتَلَقِّيه في محيطه ولا مضيَّق الصدر بما تعوَّد على إنتاجه، لتبيَّن أن ما نكتبه يدخل في باب جديد من الممارسة الفلسفية، إذ لم ينشأ هذا النوع من التفكير في أوروبا نفسها إلا في القرن السابع عشر، أي بالذات في فترة اليقظة الغربية التي ما فتئ مفكرونا يدعوننا إلى تقليدها والتي تسمت باسم "عصر الأنوار"، وقد أُطلق على هذا الباب الفلسفي الجديد اسم "فلسفة الدين".

وبناء على هذا، يتعيَّن التفريق بين "فلسفة الدين" و"علم اللاهوت على طريقة رجال الدين من اليهود والمسيحيين"؛ فهذا العلم يقضي بأن تتولى فئة مأذونة ذات سلطة مخصوصة من رجال الدين النظرَ في ذات الإله وصفاته وعلاقاته بالإنسان والعالم من أجل توضيح مضامينها ومقاصدها للفئات الأخرى لكي تأخذ بها من دون سواها؛ بينما فلسفة الدين لا تتوسل بسلطةِ المؤسسة الكهنوتية، وإنما بسلطة العقل، ولا تتفكر في ذات الإله، وإنما في ذات الإنسان في علاقته بالإله؛ وبفضل استبدال فلسفة الدين سلطةَ العقل مكان سلطة الكهنوت واستبدالها النظر الإنساني مكان النظر الإلهي، فإنها تكون عبارة عن ثمرة من ثمار حركة التحرر الفكرية التي اتصف بها عصر الأنوار.

كما أنه يتعيَّن التفريق بين "فلسفة الدين" و"علم الكلام على طريقة النظار المسلمين"، إذ كان هؤلاء يتولون ردَّ الشُّبَه والاعتراضات التي يوردها الخصوم والمبتدعون على العقيدة الإسلامية، مدافعين عن مقوماتها بما أوتوا من الأدلة العقلية الملتزمة بقواعد المناظرة؛ في حين فلسفة الدين لا تقصد الدفاع عن العقيدة ضد خصم معين، وإنما تجديدَ الفهم لمكوناتها ومقتضياتها في سياق المستجدات

الفكرية، ولا تشتغل بالمسائل النظرية المجردة وإنما بالمسائل العملية المشخصّة؛ وبفضل استبدال فلسفة الدين تقريرَ العقيدة مكان تفهيمها على المقتضى الحديث واستبدالها الاشتغال بالمسائل العملية مكان الاشتغال بالمسائل المجردة، تكون عبارة عن ثمرة من ثمار حركة اليقظة الفكرية التي يشهدها العالم الإسلامي في عصرنا هذا.

يتخلص من هذا أن عملنا الفكري في الكتاب الذي بين يدي القارئ يتصف بخاصيتين اثنتين أساسيتين:

إحداهما، أنه عمل حداثي بموجب منطق الحداثيين، ذلك أن هؤلاء لا يسلِّمون بالحداثة إلا لِما كان له أصل في الحركة الأنوارية؛ والفلسفة الدينية، على ما تقدم، لم تَبرز إلى حيز الوجود إلا في سياق هذه الحركة المجدِّدة، وواضح أن عملنا هذا يندرج في هذه الفلسفة الجديدة، فيكون حداثيا مِثلها؛ إلا أن الفرق بيننا وبين هؤلاء الحداثيين هو أننا لم نقم في هذا بتقليد غيرنا كما هم يفعلون وبه ينصحون، وإنما صادفنا حداثته بموجب شعورنا بحاجة المسلم المعاصر إلى فكر ديني متميز يناسب عصره، فنكون قد أتينا بحداثة من إبداعنا، لا من إبداع مَن هو أجنبي عنا، تاريخا وتداولا.

وإذا صح أن هذا العمل الفلسفي حداثي صريح، صح معه أيضا أن النقد الأخلاقي الذي جاء به للحداثة في مظاهر مختلفة منها يستوفي شرط المناسبة؛ ومقتضى هذا الشرط أن تكون الوسيلة من جنس الموضوع الذي يُتوسل بها إليه، والوسيلة الفلسفية التي استعملناها في هذا النقد تجانس الموضوع الذي أُنزِلت عليه، فكلاهما ينتسب إلى الحداثة؛ بل إنها ـ باعتبار واحد على الأقل ـ تستوفي هذا الشرط بما لا يستوفيه ما عداها، ذلك أن الخاصية الحداثية لهذا العمل حقيقية وليست أبدا زائفة، لأنه ثمرة اجتهاد وإبداع انطلاقا من خصوصية حاجتنا الفكرية، لا ثمرة تقليد لحداثة الغير وتشبها به، على سبيل التبعية له.

والخاصية الثانية، أنه عمل تجديدي بموجب منطق التقليديين، ذلك أن هؤلاء لا يقبلون وجود اجتهاد نظري في الدين يخرج عما ألفوه في باب الفقهيات أو الحَدِيثِيات، فما الظن بفكر ذي صبغة فلسفية يدور على الدين، بل الأدهى من ذلك أنه يكفي النطق بكلمة "الفلسفة" لإثارة اشمئزاز هؤلاء واستنكارهم كما يثير النطق بكلمة "الدين" اشمئزاز واستنكار خصومهم الحداثيين؛ ونحن في هذا الكتاب جئنا

على الأقل بشيئين اثنين لا يتسع صدرهم لقبولهما.

أولهما، أننا حددنا مفهوم "الدين" تحديدا لا يتفق مع مذهبهم فيه، فهم يجعلونه جملة شعائر جامدة، ناظرين إليه بعين العلم، بينما نجعله نحن جملة أخلاق حية، ناظرين إليها بعين العمل، بحيث صارت قيمة الشعيرة بحسبنا مردودة إلى قيمة الخُلُق أو الأخلاق التي تثمرها؛ مما أفسح لنا المجال لكي نجعل الحقيقة الدينية مراتب يَنْزلها الأفراد على اختلاف درجات تخلُّقهم، ونُبرز مقتضيات المنطق التكاملي الذي تنبني عليه هذه المراتب، بحيث صارت معقولية الشعيرة بحسبنا مستمدة من معقولية الخُلق أو الأخلاق التي تقترن بها.

والشيء الثاني، أننا اتبعنا في بسط هذا الفكر الديني منهجا مخصوصا لا يأخذون به ألبتة، فهم يعرضون أقوالهم في صورة تقريرات مفككة يُزيِّنونها بشواهد من القرآن الكريم والسنة الشريفة، ويحشونها بأقوال بعض المفسرين أو المحدِّثين، حتى يتعظ بها وينهض للعمل بها مَن هم أصلا يؤمنون بهذه الشواهد؛ في حين نعرض نحن أقوالنا في صورة استشكالات واستدلالات يشد بعضها برقاب بعض على طريقة الفلاسفة، مستوفين مقتضى العقلانية الحديثة، حتى نُزَوِّد الحقائق الدينية بفضاء فكري يضاهي قوةً وسعةً الفضاءَ الفكري الذي وُضِع لحقائق غير دينية كالحقائق العلمية، وقد يسهم هذا الفضاء الواسع في حفظ الدين بما لا يحفظه به الجمود على ظاهره، بل قد يرقى إلى رتبة انتزاع التصديق والإقرار من أولئك الذين ليست عادتهم التسليم بالشواهد الشرعية، وإلا فعادتهم الجحود بها، متى يتبنوا حدود أنظارهم وتهافت أدلتهم ضمن هذا الفضاء الفكري الجديد.

وإذا صح أن هذا العمل يراجع مفهوم "الدين" بِردِّه كله إلى الأخلاق ويتَّبع في هذه المراجعة منهجية استدلالية، صح معه أيضا أنه لا يمكن لهؤلاء إلا أن يُعدُّوه عملا شاذا عن عادتهم في التأليف، فيرمونه بالابتداع كما يرميه خصومهم بالإغراب؛ ولئن كانت تهمة الابتداع تُعتبَر عند التقليديين قبيحة كما تُعتبَر تهمة الإغراب قبيحة عند الحداثيين، فهي عندنا لا تخلو من وجه حسن، وهذا الوجه هو معنى "الإتيان بشيء على غير مثال سابق"، ومقتضى التجديد إنما هو هذا الإتيان غير المسبوق، فيكون عملنا من هذه الجهة على الأقل عملا مجددا بلا ريب؛ أما عن كون هذا التجديد قبيحا ـ أو مذموما ـ، فإن اتفاق فئة التقليديين وفئة الحداثيين معا على ذلك، وهما على طرفي نقيض، يُشعِر بأن هذا الوصف مشكوك في

صحته، إذ كيف تتفق عليه فئتان تبلغان الغاية في التعارض بينهما! والحق أن الحسم في قيمة هذه التجديد موكول إلى المستقبل الذي سوف يفصل إن كان هذا العمل قد نجح أو فشل في خلق فضاء فكري تتحرك فيها معاني الدين وحقائقه بكفاءة استشكالية واستدلالية لا تقل عن الكفاءة التساؤلية والتدليلة لغيرها من المعاني والحقائق المقرَّرة في عالم الممارسة الفلسفية.

المراجع

المراجع العربية

- الإصفهاني، الراغب: **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، تحقيق أحمد حسين كعكو، المطبعة العربية، حلب.

- الإصفهاني، الراغب: [1987]، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق أبو اليزيد العجمي، مطابع الوفاء، المنصورة.

- بدوي، عبد الرحمان : [1985]، **تاريخ التصوف الإسلامي**، وكالة المطبوعات، الكويت.

- بسيوني، إبراهيم : [1969]، **نشأة التصوف الإسلامي**، دار المعارف - القاهرة.

- التفتازاني، أبو الوفا : [1969]، **ابن عطاء الله السكندري وتصوفه**، مكتبة الأنجلو مصرية القاهرة.

- التفتازاني، أبو الوفا : [1973]، **ابن سبعين و فلسفته الصوفية**، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

- الجيدي، عمر : [1987]، **محاضرات في تاريخ المذهب المالكي**، منشورات عكاظ.

- حاتم، جاد: [1985]، **يحيى بن عدي وتهذيب الأخلاق**: دراسة ونص، دار المشرق، بيروت.

- ابن حزم، أبو محمد: [1981]، **الأخلاق والسير في مداواة النفوس**، دار المعارف، القاهرة.

- حسين، أبو لبابة : **موقف متصوفة إفريقية و زهادها**، دار اللواء للطباعة والنشر.

- الحفني، عبد المنعم : [1992]، **الموسوعة الصوفية**، دار الرشاد، القاهرة.

ـ ابن خلدون، عبد الرحمن : **المقدمة**، مطبعة مصطفى محمد، مصر.

ـ دراز، محمد عبد الله: [1983]، **الأخلاق في القرآن**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب.

ـ درنيقة، محمد أحمد : [1990]، **الطريقة الشاذلية و أعلامها**، المؤسسة الجامعية، بيروت.

ـ الرازي، فخر الدين: [1986]، **النفس والروح**، دار الحكمة، دمشق.

ـ رزق يونان لبيب و مزين محمد: **تاريخ العلاقات المصرية المغربية**، الهيئة المصرية العامة.

ـ ابن الزيات التادلي : [1984]، **التشوف إلى رجال التصوف**، منشورات كلية الآداب ـ الرباط.

ـ السلمي، عبد الرحمن : [1982]، **طبقات الصوفية**، مكتبة الخانجي، القاهرة.

ـ الشاطبي، أبو إسحاق: [1976]، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، 4 أجزاء، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

ـ شريط، عبد الله: [1984]، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.

ـ الشعراني، عبد الوهاب : [1985]، **المختار من الأنوار في صحبة الأخيار**، عالم الكتب، بيروت.

ـ الشهرسناتي، أبو الفتح محمد: [1975]، **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.

ـ صبحي، أحمد محمود: [1983]، **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: العقليون والذوقيون أو النظر والعمل**، دار المعارف، القاهرة.

ـ طه عبد الرحمن: [1997]، **العمل الديني وتجديد العقل**، ط 2، المركز الثقافي العربي، بيروت.

- طه عبد الرحمن: [1996]، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط 2، مركز الثقافي العربي، بيروت.
- طه عبد الرحمن: [1998]، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، بيروت.
- الطويل، توفيق : **التصوف في مصر إبان العصر العثماني**، مكتبة الآداب بالجماميز.
- عاشور، سعيد عبد الفتاح : [1967]، **السيد أحمد البدوي : شيخ و طريقة**، دار الكتاب العربي، القاهرة.
- بنعبد الله، عبد العزيز : [1962] "الفكر الصوفي و الانتحالية بالمغرب"، مجلة البينة، عدد 6 ـ 7، أكتوبر ـ نوفمبر.
- العجم، رفيق: [1999]، **موسوعة مصطلحات التصوف**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.
- عزام، صلاح : **السيد عبد الرحيم القنائي**، دار الشعب.
- ابن عسكر الحسني ، محمد: [1976]، **دوحة الناشر**، مطبوعات دار المغرب، الرباط.
- الغزالي، أبو حامد: [1975]، **إحياء علوم الدين**، دار الفكر، بيروت.
- عبد الغني، عبد المقصود: [1986]، **الأخلاق بين الفلسفة والإسلام**، مكتبة الزهراء، ، القاهرة.
- عبد الغني، عبد المقصود: [1987]، **الفلسفة الخلقية في الإسلام**، مكتبة الزهراء، القاهرة.
- الفارابي، أبو نصر: [1985]، **كتاب التنبيه على سبيل السعادة**، دار المناهل، بيروت.
- الفاسي، علال : [1970]، "التصوف الإسلامي في المغرب"، مجلة الثقافة المغربية، يناير ـ فبراير 1970.
- فخري، ماجد: [1978]، **الفكر الأخلاقي العربي**، الجزءان الأول والثاني، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت.
- فهمي، محمد عبد اللطيف : **السيد البدوي و دولة الدراويش في مصر**، المركز

العربي للصحافة، القاهرة.

- ابن القاضي المكناسي أحمد: [1974]، **جذوة الاقتباس**، دار المنصور، الرباط.

- القبلي، محمد: [1987] **مراجعات حول المجتمع و الثقافة بالمغرب الوسيط**، دار توبقال، الدار البيضاء.

- ابن قنفد القسنطيني: **أنس الفقير و عز الحقير**، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط.

- كانط، إمانوييل: [1970]، **أسس ميتافزيقا الأخلاق**، دار النهضة العربية، بيروت.

- الكتاني، محمد بن جعفر: [1900]، **سلوة الأنفاس و محادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء و الصلحاء بفاس**، المطبعة الحجرية، فاس.

- الكلاباذي، أبو بكر محمد: [1980]، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

- المالكي، عبد الله: [1901]، **رياض النفوس**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

- الماوردي، أبو الحسن: **أدب الدين والدنيا**، تحقيق مصطفى السقا، دار الفكر، بيروت.

- المحاسبي: أبو عبد الله: [1971]، **العقل وفهم القرآن**، تحقيق حسين القوتلي، دار الفكر، دمشق.

- محمود، عبد الحميد: **أبو الحسن الشاذلي**، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

- محمود، عبد الحميد: **قضية التصوف**، دار المعارف، القاهرة.

- المراكشي، عبد الواحد: [1978]، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، دار الكتاب، الدار البيضاء.

- ابن مسكويه: أحمد: **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، دار مكتبة الحياة، بيروت.

- ابن مسكويه، أحمد: [1983]، **الحكمة الخالدة**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط. 3، دار الأندلس، بيروت.

- ابن الملقن: [1973]، **طبقات الأولياء**، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- ابن أبي المنصور، صفي الدين: [1986]، **رسالة صفي الدين بن ابي المنصور**، ترجمة وتحقيق ديني جريل، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، القاهرة.
- موسى، محمد يوسف: [1963]، **فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية**، مؤسسة الخانجي، القاهرة.
- النجار، عامر: [1983]، **الطرق الصوفية في مصر**، دار المعارف، القاهرة، 1983.
- النشار، علي سامي: [1960]، **ديوان أبي الحسن الششتري**، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1960.
- هاورن، عبد السلام: **تهذيب سيرة ابن هشام**، المجمع العلمي العربي الإسلامي، منشورات محمد الداية، بيروت.
- الهجويري: [1980]، **كشف المحجوب**، دار النهضة العربية، بيروت.
- اليوسي، الحسن: [1982]، **المحاضرات في الأدب واللغة**، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

المراجع الأجنبية

- ADAMS, R. M. : [1987], **The Vitrue of Faith**, Oxford University Press, Oxford.
- APEL, K.O. : [1987], **L'éthique à l'âge de la science**, Presses Universitaires de Lille, Lille.
- AMBROSELLI, C. : [1988], **L'éthique médicale**, Que sais-je ?, Presses Universitaires de France, Paris.
- ATLAN, H. : [1968], **A tort et raison**, Editions du Seuil, Paris.
- ATLAN, H. : [1991], **Tout, non, peut être**, Editions du Seuil, Paris.
- BERNARD, J.: [1990], **De la biologie à l'éthique**, Buchet-Chastel.
- BOHM, D. and PEAT, D.: [1987], **Science, Order and Creativity**, Routledge, London.
- BUTT, N. : [1991], **Science and Muslim Societies**, Grey-Seal., London.
- CANTO-SPERBER, M.: [1994], **La philosophie morale britannique**, Presses universitaires de France, Paris.
- CANTO-SPERBER, M.: [1994], **Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale**, Presses universitaires de France, Paris.
- CASTORIADIS, C. : [1978], **Les carrefours du labyrinthe**, le Seuil, Paris.
- CONCHE, M.: [1982], **Le fondement de la morale**, Editions de Mègare.
- DANCY J. & SOSA E.: [1993], **A Companion to Epistemology**, Blackwell Publishers, Cambridge.

- DEMARCO, J. & FOX, R.: [1986], **New Directions in Ethics**, Routledge and Kegan Paul, New York and London.
- DOMENACH, J-M. : [1986], **Approches de la modernité**, Ecole polytechnique, Paris.
- DOMENACH, J-M. : [1992], **Une morale sans moralisme**, Flammarion, Paris.
- DUMOUCHEL, P. et DUPUY, J-P.: [1983], **L'auto-organisation**, Editions du Seuil, Paris.
- DUPUY, J-P. : [1982], **Ordres et désordres**, Editions du Seuil , Paris.
- ELLUL, J. : [1977], **Le système technicien**, Calman-lévy, Paris.
- ELLUL, J. : [1954], **La technique ou l'enjeu du siècle**, A. Colin, Paris.
- ELLUL, J. : [1988], **Le bluff technologique**, Hachette, Paris.
- FAKHRY, M.: [1991], **Ethical Theories in Islam**, E.J. Brill, Lieden, The Netherlands.
- FRIEDMANN, G. : [1968], **7 études sur l'homme et la technique**, Denoel/Gauthier, Paris.
- GARDIES, J-L.: [1987], **L'erreur de Hume**, Presses universitaires de France, Paris.
- GOFFI, J-Y. : [1988], **La philosophie de la technique**, que sais-je ?, PUF, Paris.
- HABERMAS, J. : [1988], **La technique et la science comme idéologie**, Denoel/Gauthier, Paris.
- HABERMAS, J. : [1986], **Morale et communication**, Editions du Cerf, Paris.
- HELM, P.: [1981], **Divine Commands and Morality**, Oxford university Press, Oxford.
- HOTTOIS, G. : [1988], **Evaluer la technique**, Librairie philosophique J. Vrin, Paris.
- HOTTOIS, G. : [1984], **Le signe et la technique**, Aubier,

Paris.

- HOTTOIS, G. : [1983], **Ethique et technique**, Editions de l'université de Bruxelles, Bruxelles.
- HOTTOIS, G. : [1984], **L'irrationalisme contemporain**, Editions de l'université de Bruxelles, Bruxelles.
- HOTTOIS, G. : [1984], **Pour une éthique dans un univers technicien**, Ed. de l'univ. de Bruxelles, Bruxelles.
- HUDSON, W.D.: [1983], **Modern Moral Philosophy**, The MacMillan Press Ltd, London.
- HUME, D.: [1987], **Dialogues sur la religion naturelle**, Vrin, Paris.
- JACQUARD, A. : [1991], **Inventer l'homme**, Editions complexes, Paris.
- JACQUARD, A. : [1987], **Les scientifiques parlent**, Hachette, Paris.
- JANICAUD, D. : [1985], **La puissance du rationnel**, Gallimard, Paris.
- JANICAUD, D.(édit.) : [1987], **Les pouvoirs de la science**, J. Vrin, Paris.
- JOHNSON, M.: [1993], **Moral Imagination**, Implications of Cognitive Science for Ethics, University of Chicago Press, Chicago.
- JONAS, H. : [1991], **Le principe de responsabilité**, Les éditions du Cerf, Paris.
- KANT, E.: [1985], **Critique de la raison pratique**, Gallimard, Paris.
- KANT, E.: [1968], **La religion dans les limites de la simple raison**, Librairie philosophique J. Vrin, Paris.
- KEKES, J.: [1995], **Moral Wisdom and Good Lives**, Cornell University Press, Ithaca.
- LADRIERE, J. : [1977], **Les enjeux de la rationalité**, Aubier, Paris.

- LASZLO, E. : [1983], **Systems, Science and World Order**, Pergamon Press.
- LECOURT, D. : [1992], **Contre la peur : de la science à l'éthique**, Hachette, Paris.
- LENOIR, F. : [1991], **Le temps de la responsabilité**, Fayard, Paris.
- LIPOVETSKY, G.: [1992], **Le crépuscule du devoir**, l'éthique indolore des nouveaux temps, Gallimard, Paris.
- MACINTYRE, A.: [1985], **After Virtue, a Study in Moral Theory**, Duckworth, London.
- MARCUSE, H. : [1986], **L'homme unidimentionnel**, Editions et Minuit, Paris.
- MARITAIN, J.: [1960], **La philosophie morale**, Gallimard, Paris.
- MAXWELL, N. : [1984], **From Knowledge to Wisdom**, basil Blackwell.
- MISRAHI, R.: [1977], **Qu'est ce que l'éthiqu?**, Armand Colin/Masson, Paris.
- MITCHELL, B.: [1980], **Morality: Religious and Secular**, Clarendon Press, Oxford.
- MOORE, G.E.: [1989], **Principia Ethica**, Cambridge University Press, Cambride.
- MUMFORD, L. : [1950], **Technique et civilisation**, Editions du Seuil, Paris.
- PERELMAN, C.: [1980], **Introduction à la philosophie morale**, Editions de l'université de Bruxelles, Bruxelles.
- PRIOR, A.N.: [1956], **Logic and The Basis of Ethics**, Clarendon Press, Oxford.
- QUINN, P.L.: [1978], **Divine Commands and Moral Requirements**, Clarendon Press, Oxford.
- RICOEUR, A.: [1990], **Soi-même comme un autre**, Editions du Seuil, Paris.
- ROQUEPLO, P. : [1983], **Penser la technique**, Editions du

Seuil.

- RUSS, J.: [1994], **La pensée éthique contemporaine**, Que sais-je? Presses universitaires de France, Paris.
- SALAM, A. : [1992], **Idéal et réalité**, SMER, Rabat.
- SALOMON, J-J. : [1992], **Le destin technologique**, Balland.
- SCHURZ, G.: [1997], **The Is-Ought Problem**, Kluwer Academic Publishers, London.
- SERRES, M. : [1974], **La traduction**, les éditions de Minuit, Paris.
- SERRES, M. : [1990], **Le contrat naturel**, Editions François Bourin, Paris.
- SIMODON, G. : [1989], **Du mode d'existence des objets techniques**, Aubier, Paris.
- STOUT, J. : [1988], **Ethics After Babel**, James Clarke & Co, Cambridge.
- VADET, J-C: [1995], **Les idées morales dans l'Islam**, Presses universitaires de France, Paris.

صدر للمؤلف عن المركز الثقافي العربي الكتب التالية:

- تجديد المنهج في تقويم التراث، 1994
- فقه الفلسفة:
  1 ـ الفلسفة والترجمة، 1995
  2 ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل، 1999
- العمل الديني وتجديد العقل، 1997
- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، 1998
- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، 2000

سؤال الأخلاق

طه عبد الرحمن

«. . . وقد جعلنا من الجمع بين الأخلاق والدين أصلَ الأصول الذي بنينا عليه، في الكتاب الذي بين يديك، مساهمتنا النقدية للحداثة الغربية؛ ولا يخفى علينا ما قد يثيره بناء هذا النقد على الأخلاق الدينية من مشاعر الاستنكار في نفوس المقلِّدة من المفكرين «الحداثيين» العرب؛ ولو أنهم رجعوا إلى أنفسهم، لوجدوا أنهم يُبيحون لأنفسهم ما يحرِّمونه على غيرهم، فإذا جاز عندهم أن ينتقدوا الديني بواسطة ما هو لا ديني، فلِمَ لا يجوز عند سواهم أن ينتقدوا اللاديني بواسطة ما هو ديني! وإذا جاز عندهم أن ينتقدوا الأخلاق الإسلامية بواسطة الحداثة العلمانية، فلِمَ لا يجوز عند سواهم أن ينتقدوا الحداثة العلمانية بواسطة الأخلاق الإسلامية [. . .].

فلا بد إذن من طلب أخلاقيات تنأى عن السطح الذي وقفت عنده الحداثة وتغوص في أعماق الحياة وأعماق الإنسان، فلا أعمق من حياة تمتد من عاجلها إلى آجلها ولا أعمق من إنسان يتصل ظاهره بباطنه؛ وأي المعاني الخُلُقية تستطيع استيعاب هذا الامتداد للحياة وهذا الاتصال للإنسان من المعاني التي ينطوي عليها الدين الإلهي! أليس يَسعى هذا الدين إلى صلاح الحياة الإنسانية في الحال وفلاحها في المآل! فما بالك بدين كالإسلام الذي جاء ليكون تماماً وكمالاً لهذه المعاني الروحية».

لوحة الغلاف: منير الشعراني

المركز الثقافي العربي
ص.ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب